



NATIONAL RESEARCH
UNIVERSITY

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА

СТУДЕНЧЕСКИЙ НАУЧНЫЙ АЛЬМАНАХ

2

2014



NATIONAL RESEARCH
UNIVERSITY

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА

СТУДЕНЧЕСКИЙ НАУЧНЫЙ АЛЬМАНАХ

2

2014

ЦЕНТР ГУМАНИТАРНЫХ ИНИЦИАТИВ

МОСКВА - САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ

При поддержке
декана факультета философии А.М. Руткевича и
заместителя декана факультета философии Д.М. Носова

Научный руководитель проекта
В.К. Кантор

Главный редактор
Сергей Любимов

Заместитель главного редактора
Ксения Митина

Философические письма: студенческий научный альманах; Национальный исследовательский университет - «Высшая школа экономики». - М.-СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2014. - 135 с.

ISBN 978-5-98712-110-8

© Центр гуманитарных инициатив, 2014.
© Национальный исследовательский университет
-«Высшая школа экономики», 2014.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

- 5 **Кантор В.К.**
Читать и писать
- 9 **Любимов С.**
Письмо главного редактора №2

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- 11 **Павлов И.**
Перспективы проекта Х. Патнэма: Следование правилу как реабилитация реализма

ЭТЮДЫ О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

- 29 **Середа И.**
Привлекательное зло. Образ Воланда в романе «Мастер и Маргарита» М.А. Булгакова
- 38 **Зайцева А.**
Религиозное видение мира в романе И.А. Гончарова «Обломов»

ФИЛОСОФИЯ В МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

- 46 **Минина Е.**
Рецепция «Фауста» Гёте в русской и немецкой культуре XVIII - XIX века
- 61 **Крымчурина Н.**
Творчество Франца Кафки как череда кошмарных снов

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- 68 **Зырянов А.**
Политический либерализм Т. Гоббса

- 78 **Устьянцев Р.**
История образа Левиафана в работе Карла Шмитта

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

- 88 **Лёля А.**
Историк – это вспячь обращенный пророк
- 94 **Галядкин А.**
Учение Иохима Флорского о Третьем Завете и Царстве Святого Духа

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- 104 **Стаф В.**
Насилие и его роль в культуре. Рене Жирар «Насилие и священное», «Козёл отпущения»

ЭТИКА

- 113 **Любимов С.**
Теория аффектов Бенедикта Спинозы: виды аффектов, человеческие действия и сущность зла
- 123 **Петько А.**
Проблема добродетели и общественный идеал Ж.-Ж. Руссо

СМЕСЬ

- 133 **Маштаков Д.**
Диалог о случае

ЧИТАТЬ И ПИСАТЬ

Третий том альманаха требует серьезного вступления. Попробую...

Понимаем ли мы, когда садимся за стол, кладем перед собой стопку бумаги или блокнот, берем в руки перо, или включаем компьютер с намерением писать какой-либо текст, что значит СЛОВО в нашей жизни? Не буду ссылаться на бытовые или юридические важности, но философу не худо бы помнить первые слова Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1: 1-5). Начиная, по крайней мере, с гётевского «Фауста», именно это Евангелие оказывается в сфере философского внимания. Итак, слово – это Бог, это жизнь. Обращаясь к слову, мы как бы продолжаем работу Бога.

Как известно, легких эпох нет, но тот, кто рискует взяться за перо, наверно, должен найти себя не во времени, а в сцеплении времен, если хотите, себя в себе. Вопрос в том, как создается наше Я и соответственно наше Слово.

Новояз советского периода изживался двумя путями – массово чернухой и возвратом к сохранившейся классике, текстам Ахматовой, Пастернака, Мандельштама. Но как всегда это были высоколобые. Чернуха перешла в постмодерн, с удовольствием обыгрывавшим советский новояз. Понятно, что постмодерн так переживал эпоху после Освенцима и Советского Гулага, показывая необязательность прямых смыслов. Это была самозащита культуры. Но виноваты были все же не прямые смыслы, а их искажение, двойничество языка (позволю себе такое выражение). Надо было искать новый прямой смысл, когда слово – Бог, но этим поиском пренебрегли. Более того, в широком сознании новый двоящийся язык, рождавший двоящуюся мысль (как и концепты постмодерна), приобрел обязательность марксистской догмы. Здесь позволю себе некую экстраполяцию. В истории человечества не раз возникали эпохи софистического отношения к мысли, когда слово теряло реальный смысл. Первая эпоха – это, конечно, Античность, которая, несмотря на мужество Протагора, родила в массе своей словесных спекулянтов. Владимир Соловьев в статье

«Жизненная драма Платона» писал: «Если опытное знакомство с чужими заморскими странами и опыт демократических перемен у себя дома давали познать двоякую относительность традиционных жизненных норм по месту и времени и тем вызывали философов на их отрицательную критику, то опыт самой философии в многообразии ее систем заставлял, по-видимому, и к ней прилагать такую же критику и из относительности философских построений заключать о несостоятельности всех мыслимых норм, или каких бы то ни было определяющих начал бытия. Не только верования и законы городов, — провозгласили софисты, — но все вообще относительно, условно, недостоверно; нет ничего хорошего или худого, истинного или ложного по существу, а все только по условию или положению, <...> и единственным руководством во всяком деле, за отсутствием существенных и объективных норм, остаются только практическая целесообразность, а целью может быть только успех».

Понятно, что в духовном развитии общества софистическая игра словами, «симулякрами» и «деконструкциями», ничего не прибавляет. Ведь для того, чтобы деконструировать, надо имеет нечто, что можно деконструировать. А это нечто возникает, преодолевая мыслительную размытость. Позволю себе продолжить мысль Соловьева: «Когда против софистического разгрома всех жизненных начал вооружился «мудрейший из эллинов», человек во всяком случае большей умственной силы и диалектического искусства, чем они, — то все увидели, что чисто отрицательный характер их рассуждений зависел не от необходимости мышления человеческого, а в лучшем случае от неполноты и односторонности их взглядов и приемов, — ясно стало, что причина здесь не в мышлении и критике, а лишь в плохом мышлении и плохой критике». Стало быть, задача студента, изучая историю философии найти для себя такого мыслителя, такую точку роста, которая позволила бы ему, опираясь на его идеи, как Платон сумел опереться на идеи Сократа, создать нечто новое. Ибо из постмодернистского ничего возникает только ничего. Пожалуй, мы не можем назвать ни одного великого мыслителя, у которого не было бы такой точки опоры. Пишущему необходимо верить, что создаешь новое. И это естественно. Но нельзя забывать, что только мощная опора дает возможность для собственного рывка. Нигилизм бесплоден.

А подлинное слово остается. Напомню строчки Шекспира:

*Пусть опрокинет статуи война,
Мятеж развеет каменичников труд,
Но врезанные в память письма
Бегущие столетья не сотрут.*

Понятно, что мало кому удастся приблизиться к уровню Шекспира или Гёте, великого поэта и мыслителя, но строчки Ортеги-и-Гассета о нем стоит запомнить. Ортега называл Гёте патрицием культуры, наследником всех культурных ценностей мира: «Гёте — патриций среди классиков. Этот человек жил на доходы от прошлого. Его творчество сродни простому распоряжению унаследованными богатствами». Как выяснилось, это распоряжение унаследованными богатствами позволило великому немцу создать нечто столь новое, что до сих пор культурное человечество пытается освоить его наследство. Это та планка, преодолеть которую стоит стремиться, или хотя бы приблизиться к этому уровню.

Известно, что умирающий Пушкин, лежа в своем кабинете, обратился к книгам: «Прощайте, друзья!». Таково было его прощание с жизнью. Жизнь ушла, книги остались. Но самое главное, что книги Пушкина тоже остались. Жизнь преходяща, искусство вечно. В том числе и слово. Но Пушкин понимал, что слово существует, пока оно независимо. Независимо от власти и от народа. С независимостью от власти все согласны. Но от народа? Не забудем, однако, что именно народ приговорил Сократа к смерти, а потом потребовал распятия Христа. Причем смерти Христа жаждали не обыватели, а радикалы. Те, которые хотели, чтобы он выполнял их волю – возглавил политическую революцию против Рима. Но Слово было верно самому себе, а не другим. Царство его не от мира сего. Об этом Пушкин:

*Не дорого ценю я громкие права,
От коих не одна кружится голова.
Я не ропщу о том, что отказали боги
Мне в сладкой участи оспоривать налоги
Или мешать царям друг с другом воевать;
И мало горя мне, свободно ли печать
Морочит олухов, иль чуткая цензура
В журнальных замыслах стесняет балагура.
Все это, видите ль, слова, слова, слова*

*Иные, лучшие, мне дороги права;
Иная, лучшая, потребна мне свобода:
Зависеть от царя,
зависеть от народа —
Не все ли нам равно? Бог с ними.
Никому
Отчета не давать, себе лишь самому
Служить и угождать;
для власти, для ливреи
Не гнуть ни совести, ни помыслов, ни шеи.*

Вот позиция настоящего философа. И складывается эта позиция в результате принятия как основы жизни двух глаголов – *ЧИТАТЬ* и *ПИСАТЬ*. А, если получится, если хватит сил, то вынести в своем творчестве безмерную тяжесть жизни, преодолевая ее силой духа и мысли.

***В.К. Кантор,
доктор философских наук,
ординарный профессор НИУ-ВШЭ***

ПИСЬМО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА №2

Дорогие друзья! Вот и прошёл очередной год, и мы вновь представляем вашему вниманию новый номер нашего альманаха «Философические письма». За этот год изменилось многое и далеко не всё в лучшую сторону. Речь в данном случае идёт даже не о глобальных геополитических изменениях, хотя, безусловно, они являются одной из главных причин текущего положения дел в нашей стране. В этот раз мне хотелось бы поговорить о культурном кризисе, который поразил нашу страну. В то время, как, с одной стороны, сегодня наблюдается невиданный до сих пор подъём национального самосознания, с другой – приходят в упадок такие области духовной культуры, как наука и искусство. На мой взгляд, философия является чем-то средним между ними. Не являясь в чистом виде ни наукой, ни искусством, философия, в конечном счёте, страдает больше всех от происходящих сегодня трансформаций. В связи с тем, что ценность философии для жизни государства и общества далеко не для всех является очевидной, многие исследования и учебные программы на фоне экономического кризиса в нашей стране просто закрывают.

В итоге, сегодня как никогда нужна такая интеллектуальная площадка, где начинающие философы, в руках которых и находится будущее философии как таковой, могли бы обмениваться своими мыслями и идеями. Таких площадок, к сожалению, сегодня остаётся всё меньше, но, смею думать, наш факультет является именно таким местом. В свою очередь, наш альманах содержит в себе наиболее интересные и оригинальные результаты философских перипетий и исследований, которые происходили как стенах нашего факультета, так и за его пределами. В нашем альманахе по-прежнему представлены практически все ветви философского знания, начиная от политической философии и заканчивая философией аналитической. Поэтому, смею надеяться, каждый читатель найдёт в нашем альманахе для себя что-то полезное. Вы растёте, дорогие друзья, как бы трудно это ни было, и мы стараемся расти вместе с вами! А как у нас это получается – судите сами!

С.Е. Любимов

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Павлов И.

ПЕРСПЕКТИВЫ ПРОЕКТА Х. ПАТНЭМА: СЛЕДОВАНИЕ ПРАВИЛУ КАК РЕАБИЛИТАЦИЯ РЕАЛИЗМА¹

Философствующий читатель, не желающий пренебрегать здравым смыслом, при взгляде на историю европейской философии легко согласится со словами М. Хайдеггера о забвении ею — европейской философией — Бытия. Но многим, наверное, не слишком близки те идеи, которые связывал с этими словами сам Хайдеггер. Конечно, вопрошание о смысле Бытия важно для нашего Dasein, но неужели оно требует отсечения всех теоретических и научных вопросов?

Хотя американский философ Хилари Патнэм и сравнивает себя с Хайдеггером², однако он все же считает, что честный мыслитель не должен пренебрегать ни теоретической и эпистемологической, ни этико-экзистенциальной проблематикой. Тезис Хайдеггера о том, что наука лишена всякого значения для вопрошания о Бытии, Патнэм считает философским жульничеством³ и настаивает на важности защиты интуиций здравого смысла.

Вынося в заглавие статьи проблему перспектив проекта Патнэма, я отчасти выражаю интеллектуальную солидарность с его позицией. Также, по моему мнению, ориентация на задачи полноценной историко-философской реконструкции при работе с современными концепциями не слишком оправдывает себя — в том числе потому, что сами философы конца прошлого и начала нынешнего веков (в особенности, принадлежащие к англо-американской традиции) не стремятся к построению завершенной философской системы. Если же речь идет о

1 В данной научной работе использованы результаты проекта «Следование правилу: рассуждение, разум, рациональность», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2014 году.

2 В рамках вопроса о критике традиционной европейской метафизики. Putnam H. *Ethics without Ontology*. Cambridge, L.: Harvard University Press, 2004. P. 16.

3 *Op. cit.* P. 79–80.

современном прагматизме, к которому и принадлежит поздняя философия Патнэма, то вопрос о продуктивности идей кажется едва ли не лучшим для направления исследовательского интереса.

Обращаясь к философии Патнэма, я рассмотрю, какую роль понятие следования правилу играет в его поздней концепции прагматического реализма, или «реализма с маленькой буквы»⁴. Задача демонстрации этой концепции как интеллектуально успешной требует особого внимания к тем перспективам применения идей Л. Витгенштейна в рамках проблемы гарантированной обоснованности, которые намечает Патнэм. В связи с этим мои рассуждения разнятся с выводами И. Д. Джохадзе, который уделяет большее внимание реконструкции философии Патнэма на фоне наследия классиков прагматизма, а к нововведениям самого Патнэма, таким как критика скептицизма и ценностный реализм, относится более осторожно⁵.

В аналитическую философию Хилари Патнэм входит как научный реалист и философ конкретных научных дисциплин⁶. Однако в 60-е годы в ходе полемики с исторической школой в философии науки Патнэм вынужден углубиться в исследование проблемы референции. В противовес своим оппонентам, которые настаивали на несоизмеримости научно-исследовательских парадигм, Патнэм стремился доказать возможность взаимного перевода языков научных теорий и, как следствие, последовательного развития науки, приводящего к реальному накоплению знания.

В статье 1975 года «Значение “значения”» Патнэм сформулировал мысленный эксперимент «Двойник Земли»⁷, который, по его замыслу, должен был опровергнуть релятивистскую интерпретацию референции. Патнэм желал доказать, что понятия истинных научных теорий реферируют не к ментальным репрезентациям, а к реальному миру.

4 Putnam H. The Many Faces of Realism. La Salle: Open Court, 1987. P. 17. Putnam H. Representation and Reality. Cambridge: MIT Press, 1988. P. 108.

5 См. его монографию — на сегодняшний день единственное в России исследование поздней философии Патнэма: Джохадзе И. Д. Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013.

6 Макеева Л. Б. Хилари Патнэм // Философы XX века. Книга вторая. М.: Искусство — XXI век, 2004. С. 201–202.

7 Приведение этого достаточно известного мысленного эксперимента, относящегося к ранней концепции Патнэма, не входит в задачи данной статьи. Эксперимент см.: Патнэм Х. Значение «значения» // Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 173–179.

В результате этого исследования Патнэм пришел к двум результатам: к формулировке теории естественных классов, а также к социолингвистической гипотезе — представлению о «разделении лингвистического труда». Социолингвистическая гипотеза определила один из основных аспектов трактовки понятия истины в будущей концепции прагматического реализма.

Согласно этой гипотезе, из того, что люди способны ошибаться и неверно соотносить понятия с объектами реальности, не следует релятивистская трактовка референции и истины: благодаря тому, что ученые знают верное употребление понятий, весь язык приобретает референциальную определенность⁸. Если какой-либо человек или какая-либо историческая эпоха не владеет научным знанием и формулирует ложные предложения, из этого не следует, что язык сам по себе не способен реферировать к реальности, что денотатами понятий всегда являются субъективные состояния сознания, что невозможно создание истинных научных теорий.

Социолингвистическая гипотеза — первый шаг в изменении трактовки понятия истины. Полемизируя с релятивизмом на поле философии сознания, Патнэм понимает, что сохранить реалистические интуиции науки и здравого смысла можно лишь путем отделения вопроса об истинности научной теории от психологического субъективизма. Понимая, что индивидуальное сознание не может выйти за свои границы и получить доступ к реальности-самой-по-себе, Патнэм делает вывод, что субъективизм может быть преодолен только путем социальной интерпретации языка и науки.

Однако если язык рассматривается в отрыве от данных индивидуального сознания, истина не может пониматься как пассивное отображение эмпирического опыта. Сведение истины к причинно-следственным биологическим отношениям между мозгом и внешним миром, игнорирующее социальный, внепсихический аспект референции, также невозможно, поскольку мы способны реферировать к тем объектам, с которыми никогда не вступали в причинно-следственные отношения в физическом мире⁹. Таким образом, и критерий истины, и условия референции могут быть заданы лишь внутри самого языка. В этом случае для теории референции становятся ключевыми два аспекта.

8 Указ. соч. С. 179–181.

9 Макеева Л. Б. Философия Х. Патнэма. М.: ЦОП ИФ РАН, 1996. С. 101.

Во-первых, поскольку избежание релятивизма возможно лишь в случае действительного соответствия понятий языка научных теорий объектам реального мира, онтологическая структура мира мыслится в зависимости от логической структуры концептуальных схем. Однако с помощью теоретико-модельного аргумента Патнэм показывает, что возможны одинаково истинные описания одного и того же опыта в различных концептуальных схемах¹⁰. Так, Патнэм формулирует тезис концептуальной относительности, который сохраняется и в прагматическом реализме, что опровергает трактовку познания как пассивного отображения не только в философии сознания, но и в философии языка. Противоположную позицию, согласно которой возможно истинное описание мира в привилегированной концептуальной схеме, отображающей онтологию мира самого по себе, Патнэм называет метафизическим реализмом.

Во-вторых, понимая процесс получения истины как активную работу сообщества с миром, Патнэм приходит к выводу о том, что проблема референции неразрывно связана с проблемой понимания языковых выражений. Свою идею он иллюстрирует простым мысленным экспериментом: мы не можем сказать, что муравей, случайно прочертивший на песке линию, похожую на Уинстона Черчилля, действительно изобразил Черчилля¹¹. Так же и научные теории, пассивно (т.е. метафизически) отображающие онтологию мира либо состояния сознания, не реферируют к реальности. Если мы изображаем процесс познания таким образом, то наши теории не реферируют к реальности, а значит, понятие истины становится относительным.

Результаты теории концептуальной относительности и необходимости разделения лингвистического труда получают наиболее широкое философское осмысление в работе 80-х годов «Разум, истина и история». Патнэм подчеркивает, что отказ от метафизического реализма с точки зрения теории референции не требует релятивистской трактовки истины: понимание научной теории ученым означает его способность соотносить ее с конкретной областью опыта. Проверяя научную теорию в эксперименте, ученый сам членит реальность на объекты, к которым реферируют термины теории, и если эксперимент оказывается успешным, он подтверждает не только прикладную

¹⁰Реконструкцию и анализ теоретико-модельного аргумента см.: Указ. соч. С. 104–106.

¹¹Патнэм Х. Разум, истина и история. М.: Праксис, 2002. С. 14.

пригодность, но и истинность научной теории¹². Но как мы помним из тезиса о концептуальной относительности, результаты этого же эксперимента могут быть описаны в другой научной теории.

Патнэм подчеркивает, что в самом строгом смысле истина научных теорий является истиной в ее логическом понимании: научная теория может быть формально концептуализирована, а ее истина — установлена путем сопоставления научной теории с конкретными объектами реальности. Полемизируя с Р. Рорти, настаивающим на релятивистской трактовке истины, Патнэм подчеркивает, что он принимает формально-семантический подход А. Тарского к проблеме истинности¹³. В этом случае «с истиной нет философских проблем; все настоящие философские проблемы связаны с понятием обоснованности»¹⁴.

Чтобы понять, каким образом Патнэм решает вопрос о гарантированной обоснованности, необходимо изучить важный пункт эпистемологии Патнэма, намеченный уже в аргументе «Двойник Земли», — представление о неразрывности сообщества и среды в процессе познания. В работе «Прагматизм и реализм» фактор среды понимается уже не как выделение естественных классов, а как активная работа, орудование исследователя с окружающей средой в эксперименте. Роль экспертов, по-прежнему ответственных за референцию, дополняется ценностями рациональной коммуникации и критики, обеспечивающихся научным сообществом, рассмотренным в целом¹⁵.

Также Патнэм напоминает, что научные теории — не просто методы, но и знание, которое необходимо следует из науки, т.к. метод даже для своего применения требует теоретической интерпретации. Именно в процессе интерпретации метода (которая сопутствует, например, проведению эксперимента) ученый выделяет в реальности онтологические структуры и проверяет свою концептуальную схему на соответствие им¹⁶. Такое соответствие хотя и не является метафизически привилегированным (онтология задается, а не волшебным образом отображается концептуальными схемами), однако не ведет к релятивизации истины, если членение реальности на объекты явля-

12Указ. соч. С. 49–50.

13Putnam H. *Words and Life*. Cambridge, L.: Harward University Press, 1995. P. 316.

14Op. cit. P. 320.

15Putnam H. *Pragmatism and Realism*. L., N.Y.: Routledge, 2002. P. 80–81.

16 О соотношении интерпретации и верификации см.: Putnam H. *Pragmatism: An Open Question*. Oxford: Blackwell, 1995. P. 61.

ется гарантированно обоснованным. В поздних работах философ не отказывается от этого взгляда.

Это означает, что язык и сообщество, благодаря которым появляется возможность семантически корректного представления об истине, полученной с помощью проверки данной научной теории, так же важны для получения истины, как и среда¹⁷. Мы видим, что в поздней, прагматической концепции Патнэма среда и сообщество уже понимаются не только как условия установления корректной референции, но не сводятся и к релятивистским понятиям удобства и культуры. Среда, проявляющая себя в эксперименте и применении достижений науки в повседневной жизни, и сообщество ученых, работающее со средой с помощью своих концептуальных схем, подвергаемых критике, обеспечивают истинное знание лишь своим совпадением.

Ни отказ от претензии на априорное и аподиктическое постижение концептуальных схем, ни трактовка языка как совокупности языковых игр, связанных со множеством форм жизни, вовсе не сводит, по мнению Патнэма, значение термина к его употреблению¹⁸. В «Философских исследованиях» Витгенштейн пишет: «Для большого класса случаев — хотя и не для всех, — где употребляется слово “значение”, можно дать его следующее определение: значение слова — это его употребление в языке»¹⁹. Часто опускаемое витгенштейнцами «хотя и не для всех» позволяет заявить, что в науке необходима жесткая теория референции и формальная концептуализация. Но соотношение концептуальных схем и объектов реальности происходит не магическим метафизическим образом, а в практике, строго по Витгенштейну: «О названии осмысленно спрашивает лишь тот, кто уже так или иначе знает, как к нему подступиться»²⁰.

Также необходимо помнить, что влияние ценностей (не только эпистемологических) на наши научные теории Патнэм не считает аргументом в пользу культурного и социального релятивизма. Оставаясь на позиции критики метафизического реализма, философ подчеркивает, что поскольку мы не можем мыслить процесс познания как

17Putnam. Pragmatism and Realism. P. 83. О соотношении интерпретации и верификации см.: Putnam H. Pragmatism: An Open Question. Oxford: Blackwell, 1995. P. 61.

18Putnam. Pragmatism: An Open Question. P. 9.

19Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Часть первая. М.: Гнозис, 1994. С. 99.

20Указ. соч. С. 94.

волшебное откровение научному сообществу мира самого по себе, который диктует ученому единственно верный способ своего описания²¹, мы вынуждены понимать объективную истину как продукт неразрывного динамичного взаимодействия сообщества и реальности. Сообщество разрабатывает схемы описания, однако проверяет эффективность их и в эксперименте, и в повседневном употреблении результатов научного познания.

Цитируя Патнэма и его комментаторов, И. Д. Джохадзе резюмирует: «Реальность не определяет нашего выбора [концептуальной схемы “деления на объекты”, — И.П.] (скорее наш “выбор” определяет реальность); однако это не означает иллюзорности мира: “реалии”, не зависящие от человеческой воли и разума, накладывают свои ограничения (“эмпирические и практические”) на наш образ мыслей и действий»²². Исследователь подчеркивает: «Разнообразные формы человеческого познания и жизнедеятельности, наши индивидуальные и коллективные убеждения, верования и концепты “производятся в ответ на запросы жизни” — той самой действительности, которая “заставляет считаться с собой”, “сопротивляясь”, по выражению Джеймса, вербализации»²³.

В ситуации неразделимости реальности и субъективной деятельности в единстве практики различных жизненных форм ценности оказывают значимое влияние на наше познание. Важно понимать, что машина познания реальности разворачивается не на пустом месте — и поскольку наше практическое взаимодействие с реальностью обусловлено нашими жизненными задачами, даже на уровне концептуального осмысления и интерпретации научной истины наше представление об истине неотделимо от ценностей. В работе «Реализм с человеческим лицом» Патнэм рассматривает понятие «зависимости интерпретации от интереса»: «Вариант интерпретации или объяснения может быть правильным во вполне объективном смысле применительно к контексту (ситуации) и интересам, имеющим отношение к ситуации. <...> Существуют интересы ложные, нездоровые, иррациональные — и интересы здоровые, разумные, релевантные»²⁴.

21 Putnam. Ethics without Ontology. P. 51.

22 Джохадзе. Указ. соч. С. 63.

23 Указ. соч. С. 66–67.

24 Цит. в пер. И. Д. Джохадзе. См.: Указ. соч. С. 61. Putnam H. Realism with a Human Face. Cambridge, L.: Harvard University Press, 1990. P. 220–221.

Патнэм подчеркивает, что особой ролью для научного установления истины обладают либерально-демократические ценности и дискурсивная этика, о которой пишет Ю. Хабермас. Для науки важно «устранение всех препятствующих свободному развитию мысли факторов — запретов или ограничений на постановку вопросов, выдвижение гипотез и критику альтернативных идей»²⁵. Патнэм выделяет также ряд других эпистемологических ценностей — когерентность, непротиворечивость, релевантность и простота, — не более и не менее объективных, чем эстетические и этические ценности²⁶. Повторяя идею о значимости не только окружающей среды, но и сообщества для установления истины, Патнэм подчеркивает особую роль исследовательской этики и говорит о демократизации науки²⁷. Свобода исследования и отсутствие какого-либо догматизма необходимы не только для естественных наук, но также для установления обоснованности этических и юридических норм²⁸.

Нужно еще раз отметить, что понятие обоснованности не поглощает полностью понятие истины. Хотя 3000 лет назад было рационально приемлемым утверждать, что Земля — плоская, однако это не было истиной. В связи с этим различием уже в работе «Разум, истина и история» Патнэм вводит трактовку истины как идеализации рациональной приемлемости: «Мы рассуждаем так, как если бы идеальные с точки зрения эпистемологии условия и в самом деле имели место, и мы называем высказывание “истинным”, как если бы оно было обосновано в подобного рода условиях»²⁹.

Как отмечает И. Д. Джохадзе, такая формулировка не позволяет Патнэму провести четкую грань, которая разделяла бы эпистемически идеальные условия от неидеальных, а потому модальность «как если бы» оставляет ощущение неопределенности³⁰. Осознавая эти трудности, Патнэм в 90-е годы смягчает свою позицию: во-первых, понятие «эпистемически идеальный» он заменяет на «удовлетвори-

25Патнэм Х. Ценности: создаются или находятся? // Джохадзе И. Д. Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 213. Цит. в пер. И. Д. Джохадзе. См.: Указ. соч. С. 61. Putnam H. Realism with a Human Face. Cambridge, L.: Harvard University Press, 1990. P. 220–221.

26Джохадзе. Указ. соч. С. 137.

27Putnam. Pragmatism: An Open Question. P. 70–73.

28Патнэм. Ценности: создаются или находятся? С. 213.

29Патнэм. Разум, истина и история. С. 78.

30Джохадзе. Указ. соч. С. 74.

тельный» или «достаточно благоприятный»; во-вторых, он «говорит уже не об условиях вообще, а о некоторых контекстуальных условиях, ситуациях»³¹. Одним из аргументов самого Патнэма в пользу такого изменения является проблема неverified высказываний вроде «Земляне — единственные разумные существа во Вселенной», которые могут оказаться истинными³².

Понятие гарантированной обоснованности Патнэм противопоставляет метафизической концепции эпистемически идеальной ситуации, в которой было бы возможно доказательство истинности всякого истинного и ложности всякого ложного утверждения³³. Дело в том, что идея о таком гипотетическом абсолюте (представляющая собой лишь модификацию метафизико-реалистической концепции идеального языка, отображающего онтологию мира) вовсе не требуется для вынесения истинных суждений в тех ситуациях, когда гарантированная обоснованность наших суждений видна налицо.

Для иллюстрации ситуации гарантированной обоснованности Патнэм в нескольких своих работах обращается к примеру с мебелью в комнате. Например, для того, чтобы верифицировать суждение «В моем кабинете стоит кресло», Патнэму достаточно ряда простейших условий, к которому никакого отношения не имеет предполагаемое состояние «идеальной науки» спустя миллионы лет, когда не останется ни кресла, ни кабинета, ни самого Патнэма³⁴.

Этот аспект проблемы обоснованности получает и более глубокое осмысление в рамках взаимосвязи понимания языка и способности к верификации. В духе аргументов позднего Витгенштейна Патнэм подчеркивает, что слова «В этой комнате есть стулья» не тождественны выражению «Если бы были идеальные условия, в комнате были бы стулья»: мы никогда так не говорим. Философ дополняет свою раннюю теорию референции интуицией прагматической природы языковых выражений. Также он подчеркивает, что умение правильно употреблять и понимать значение предложений неразрывно связано

31 Указ. соч. С. 75.

32 Патнэм. Ценности: создаются или находятся? С. 217.

33 Ранее Патнэм не формулировал этот принцип настолько радикальным образом. И. Д. Джохадзе замечает, что в этом рассуждении Патнэм критикует не себя, а Пирса. См.: Джохадзе. Указ. соч. С. 75–76.

34 Reading Putnam // Ed. by P. Clark, B. Hale. Cambridge, Oxford: Blackwell, 1994. P. 291.

с умением их верифицировать: человек, понимающий, что значит выражение: «В этой комнате есть стулья», — совершенно естественно получает знание и об условиях верификации этого суждения³⁵.

Также Патнэм подчеркивает, что в очевидности того или иного знания изначально дано не только безразличие к будущему состоянию науки и его встроенность в известную практику верификации, но и естественная убежденность в отображении им реальности. Философ не устает приводить примеры и апеллировать к здравому смыслу — синеве неба над головой³⁶ и хлебной каше, которую Патнэм съел на завтрак и теперь может вынести истинное суждение о своем утреннем рационе³⁷.

Итак, с точки зрения философии естественного языка, предложение об эпистемически идеальной ситуации лишено прагматического значения и является псевдопредложением. Подобно тому, как метафизический реализм, претендуя на формулировку метапредложений о соответствии нашего языка и мира-самого-по-себе, сам лишает себя здравого подхода к научному реализму, дополненному идеей концептуальной относительности, так же и представление об эпистемически идеальной ситуации не позволяет понять интерналистские интуиции гарантированной обоснованности. В строгом смысле истина есть соответствие наших теорий объектам реальности — которые мы сами же производим. Гарантированная обоснованность той или иной концептуализации — следование правилу употребления языка, заданного формой жизни.

Патнэм вновь напоминает, что интуиции Витгенштейна не отрицают понимания истины как соответствия предложений реальности. Факт и интерпретация взаимосвязаны, и чтобы установить положение дел в мире, исследователь должен понимать смысл предложения, истинность которого он хочет установить.

Что значит понимать предложение: «В соседней комнате стоят стулья»? Осмысление этого предложения в контексте формы жизни, связанной с соотношением комнат и стульями, связанной с тем, что мы можем пойти и посмотреть: без этой формы жизни такое предложение попросту не возникло бы в естественном языке. Для науки

35Putnam. Pragmatism and Realism. P. 84

36Патнэм Х. Вопрос о реализме // Джохадзе И. Д. Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 177.

37Указ. соч. С. 179.

действует тот же принцип: понимание научной теории включает в себя и осознание того, к каким вещам она реферирует и как мы можем с ними взаимодействовать. Интерпретация научной теории требует осознания, верифицированы ли предложения теории — и могут ли они вообще быть верифицируемы³⁸.

Витгенштейнианскую по своей сути идею гарантированной обоснованности Патнэм связывает с понятием приблизительной истины. Он возражает своим оппонентам, которые говорят о неопределенности понятия приблизительной истины. Патнэм не считает невозможным, что когда-нибудь понятие приблизительной истины получит точное определение. По крайней мере, это возможно в рамках физики, если в ней перестанут происходить научные революции и более ранние теории будут осмыслены как приближение к конечной, подобно тому, как сейчас теория Ньютона представляется приблизительно истинной. Более того, во многих эпистемических ситуациях нам вовсе не нужны точные понятия — особенно в том случае, если сами рассуждения по своей сути не требуют точности³⁹.

Следует также отметить, что уже в 80-е годы Патнэм связывает фаллибилизм научных теорий и концептуальную относительность с теорией языковых игр Витгенштейна: расширение экспериментальной практики, обеспечивающее прирост научного знания, имеет ту же природу, что и бесконечное расширение множества интерпретаций ряда натуральных чисел. Один из аспектов «метафизического импульса» реализма составляет ошибка перехода от следования правилу («Я могу продолжить ряд») к метаутверждению о самом правиле («Идеальная машина может продолжить ряд»)⁴⁰. Не утверждая, каким образом идеальная машина продолжила бы ряд до бесконечности (что невозможно), метафизический реалист, казалось бы, не обязан демонстрировать содержание абсолютного знания, чтобы утверждать его укорененную в правиле истинность. Однако сама попытка помыслить весь ряд производится из перспективы не идеальной машины,

38Putnam. Pragmatism: An Open Question. P. 61.

39Патнэм. Вопрос о реализме. С. 181–182. Последний тезис можно проиллюстрировать примером Витгенштейна: «Но разве бессмысленно сказать: “Встань приблизительно там!”? Представь, что я говорю это кому-то, стоящему вместе со мной на городской площади. При этом я не очерчиваю какие-то границы, а всего лишь делаю указательное движение рукой, показывая ему на определенное место». Витгенштейн. Указ. соч. С. 113.

40Патнэм. Разум, истина и история. С. 94

а человека, следующего правилу. Его неспособность помыслить весь ряд целиком иначе, чем в качестве правила, диктующего следующий шаг, то есть неспособность продемонстрировать содержательный критерий абсолютного знания, делает эпистемологически пустыми любые разговоры об идеальных машинах, следующих правилу, и, как следствие, о метафизическом доступе к истинности самих правил.

Из рассуждения Патнэма можно получить ряд выводов о перспективе использования понятия следования правилу, во-первых, для интерпретации поздних работ самого Патнэма и, во-вторых, для дальнейшего развития эпистемологии и метафизики прагматизма. Итак, для научного сообщества обоснованная критика какого-либо из своих старых положений — следующий шаг в следовании правилу, однако это не есть метафизическое осознание самого правила, актуальное понимание всего ряда, стремящееся выйти за рамки данного нам мира. Ряд актуально не дан, и мы можем лишь сделать следующий шаг, руководствуясь правилом, которое единственно возможным — а значит, объективным — образом гарантирует истинность обоснованных суждений. Каким образом мы можем поставить вопрос о реальности или нереальности самого правила? Можем ли мы, вслед за Крипке, обнаружить в проблеме следования правилу скептический парадокс и, подобно Юму, усомниться в нашей нынешней картине мира? Такие вопросы позволяют, вслед за Патнэмом, классифицировать скептиков как «разочаровавшихся метафизических реалистов»⁴¹, которые, осознав невозможность актуально познать ряд, не доверяют и правилу, лишая себя возможности сделать следующий шаг.

Приведенное выше представление Патнэма о неразрывности влияния сообщества и среды на получение научной истины позволяет проинтерпретировать концепцию следования правилу как описание научного прогресса в истории⁴². В этом случае субъектом, который следует правилу, становится сама жизнь мира: то, что традиционно воспринимается как субъективное (состояния сознания, понимание языка, повседневная практика, потребность в эксплуатации достижений науки, ценности и идеалы) и объективное (чувственный опыт, результаты его анализа, успешные эксперименты, надежность экс-

41 Так Патнэм называет Р. Рорти. Патнэм. Вопрос о реализме. С. 174.

42 Такая интерпретация позволяет рассмотреть важные идеи поздней философии Патнэма на фоне его раннего пафоса, направленного против релятивизма исторической школы в философии науки.

плуатации), неразрывно соединено в ней. Столь же радикально пересматривается и традиционное философское притязание на трактовку абсолютно объективного как аподиктически выведенного из данного нам первопринципа: знание объективно именно благодаря тому, что оно укоренено в не-данном, благодаря тому, что само сообщество не знает правила, которому оно следует, но отваживается сделать следующий шаг, полагаясь на ранее полученное знание и принятые ценности.

В отношении онтологии и вопроса о реализме, который явно или неявно пронизывает весь ход рассуждений Патнэма, эти идеи заслуживают едва ли не наименования нового «коперниканского переворота». Если метафизически некорректная идея репрезентации утверждала, что предложения истины, потому что они отображают реальность, то теперь мы можем сказать, предложения отображают реальность, потому что они истинны. Реальность, представленная в новом знании, не может быть рассмотрена отдельно от него, что, однако, не редуцирует мир науки и повседневной практики к «нашему» дискурсу (в духе Рорти), т.к. на предыдущем шаге это знание не было дано — как и сейчас науке и философии не дано правило, которому должен следовать эпистемологический субъект. Попытка же помыслить это правило как актуально данный ряд приводит к более уточненной концепции обоснованности как регулятивной идеи будущего идеального состояния науки — философской выдумке, которая не имеет никакого отношения ни к реальному научному прогрессу, ни к повседневной практике освоения мира.

Вопрос о присутствии нам стремлении осмыслить правило как актуально данный ряд, выходящем за рамки обсуждения доступных нам обоснованных истин, все же, на мой взгляд, может быть поставлен. Ссылка на невозможность помыслить ряд актуально не объясняет, почему же мы должны доверять правилу. Так, проблема доверия правилам, неотделимым от нашей жизни в физическом мире и среди других людей, является той самой проблемой ценности жизненного мира (“life-world”), к которой обращается Патнэм в своих последних работах. Философ подчеркивает, что эта проблема может и должна быть рассмотрена рационально, а в качестве примера защиты ценности жизненного мира обращается к наследию Хайдеггера и Витген-

штейна⁴³.

Предлагает ли Патнэм решение проблемы ценности жизненного мира, проблемы доверия правилам? Если взаимосвязь научной дискурсивной этики и экспериментализма как универсальных методов исследования, «стандартов и методологических принципов», И. Д. Джохадзе рассматривает как «способ установления и обоснования истины»⁴⁴, то вопрос о критериях, согласно которым оценивается объективность иных ценностей, направляющих наш познавательных интерес и влияющих на концептуальное осмысление данной в практике реальности, остается, по его мнению, непроясненным⁴⁵. Действительно, Патнэм не предлагает готовые ответы на все вопросы. Но он последовательно обосновывает возможность поиска объективного ответа.

Хотя фаллибилизм и отсутствие догматизма являются важной эпистемологической ценностью, но их суть — не в недостижимости объективного знания, а, напротив, в его получении. Мы можем подвергнуть сомнению наши научные теории лишь в том случае, если это сомнение — как и любой акт в рамках какой-либо формы жизни — будет обоснованным. Если к нашему знанию будут предъявлены новые требования или изменится состояние доступной для нашей практики окружающей среды (например, в случае изобретения новых измерительных приборов), прирост знания будет результатом не сомнения в прошлой парадигме, а получения новой информации. В противном случае, как Патнэм заметил уже в 80-х, мы мечтаем об идеальных машинах и сознаниях, способных разом охватить все правило, вместо того, чтобы самим следовать ему.

Здесь Патнэм вновь ссылается на Витгенштейна: хотя теоретически мы можем представить человека, который всякий раз, открывая дверь, боится, что перед нею развернется пропасть, сами мы не будем так поступать⁴⁶. В эпистемологическом преломлении прагматического реализма идея Витгенштейна выглядит еще убедительнее: из теоретической возможности изменения наших научных теорий не следует возможность сомнения в них прямо сейчас, поскольку сам акт сомнения как следующий шаг в следовании правилу задается кон-

43Putnam. Ethics without Ontology. P. 16.

44Джохадзе. Указ. соч. С. 83.

45Указ. соч. С. 61.

46Витгенштейн. Указ. соч. С. 119.

текстом имеющихся знаний, ценностей и задач⁴⁷. Мы не можем выйти на мета-позицию по отношению к нашим обоснованным суждениям и усомниться в них, если сама наша практика не заставит нас их изменить.

Когда мы понимаем объективность истины как укорененную в целостном жизненном мире, мы понимаем, что даже взятые сами по себе фаллибилизм и экспериментализм не могут быть провозглашены теми эпистемологическими регулятивами, в качестве которых их рассматривает И. Д. Джохадзе⁴⁸. По мнению самого Патнэма, мы не можем выделить безотказный алгоритм получения знания. Идеальный метод — еще одна метафизическая иллюзия, существующая лишь в фантазиях философов⁴⁹.

Таким образом, концепция гарантированной обоснованности, на мой взгляд, более роднит эпистемологию Патнэма с теорией форм жизни Витгенштейна и его концепцией следования правилу, чем с экспериментализмом и фаллибилизмом прагматистов. Такой вывод позволяет понять, почему же Патнэму не удалось наглядно продемонстрировать критерий гарантированной обоснованности для научного знания и пришлось обходиться шутками о мебели.

Для того чтобы понять истинность предложений ученого, надо самому быть ученым. Надо своими руками совершить контролируемый эксперимент, осознавая верификационную ценность всех тех объектов, которые закладываются в концепцию, проверяемую в эксперименте. Эксперимент может оказаться неверно поставленным — и тогда исследователь, хлопнув себя по лбу, примет новые результаты. Однако он не сможет сказать: «Уже тогда я знал, что мои первые результаты неверны». И здесь речь будет идти не о референции терминов концепции к его субъективным состояниям сознания, а о референции слов языка всей совокупности знаний сообщества к реальности неверно поставленного эксперимента.

Если ошибившийся ученый работает на передовой науки своего времени, в его лице ошибается весь холистически понятый эпистемологический субъект, неразрывно соединяющий научное сообщество и то, что оно называет реальным миром. Этот субъект неверно следует правилу — но свою ошибку он устанавливает не каким-то вол-

47Джохадзе. Указ. соч. С. 54-55.

48Указ. соч. С. 82-83.

49Putnam. Pragmatism: An Open Question. P. 69.

шебным способом, а опираясь на уже освоенные виды практики. Если ошибку обнаруживает сообщество, готовое к самокритике, оно совершает следующий шаг в следовании правилу и приобретает истину. Но в этом случае не совсем корректно говорить, что истина хранилась в мире как противоположащем сообществу — скорее, она скрывалась в том правиле, которому следовал исследователь. И такая эпистемология, соединенная с этическим пафосом Патнэма, не может не навести на известные историко-философские аналогии и не вдохновить философствующего читателя на поиск понимания реализма здравого смысла и неоспоримых достижений науки в свете фундаментального метафизического вопрошания.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Часть первая. М.: Гнозис, 1994. С. 74–319.
2. Джохадзе И. Д. Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013.
3. Макеева Л. Б. Философия Х. Патнэма. М.: ЦОП ИФ РАН, 1996.
4. Макеева Л. Б. Хилари Патнэм // Философы XX века. Книга вторая. М.: Искусство — XXI век, 2004. С. 199–222.
5. Патнэм Х. Вопрос о реализме // Джохадзе И. Д. Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 166–193.
6. Патнэм Х. Значение «значения» // Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 164–235.
7. Патнэм Х. Разум, истина и история. М.: Праксис, 2002.
8. Патнэм Х. Ценности: создаются или находятся? // Джохадзе И. Д. Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 198–222.
9. Putnam H. Ethics without Ontology. Cambridge, L.: Harvard University Press, 2004.
10. Putnam H. The Many Faces of Realism. La Salle: Open Court, 1987.
11. Putnam H. Pragmatism and Realism. L., N.Y.: Routledge, 2002.
12. Putnam H. Pragmatism: An Open Question. Oxford: Blackwell, 1995.
13. Putnam H. Realism with a Human Face. Cambridge, L.: Harvard University Press, 1990.

14. Putnam H. Representation and Reality. Cambridge: MIT Press, 1991.

15. Putnam H. Words and Life. Cambridge, L.: Harvard University Press, 1995.

16. Reading Putnam // Ed. by P. Clark, B. Hale. Cambridge, Oxford: Blackwell, 1994.

ЭТЮДЫ О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

ЭТЮДЫ О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Середа И.

ПРИВЛЕКАТЕЛЬНОЕ ЗЛО. ОБРАЗ ВОЛАНДА В РОМАНЕ «МАСТЕР И МАРГАРИТА» М.А. БУЛГАКОВА

*Рукописи не горят там,
где художник сам сгорает над рукописью.
Фазиль Искандер.*

Прежде чем заняться исследованием личности Воланда и проблемы привлекательности зла в «Мастере и Маргарите», необходимо остановиться на жизни¹ его создателя, так как в ней можно найти немало ключей к пониманию его произведений.

Итак, Михаил Афанасьевич Булгаков родился в 1891 году в Киеве, где провел детские и юношеские годы. Его отец, Афанасий Иванович, был профессором Киевской духовной академии, и, по воспоминаниям близких, в семье была достаточно религиозная атмосфера, хотя некоторые домочадцы и были скептически настроены в отношении веры. После смерти отца в марте 1907 года главой семьи становится мать Булгакова – Варвара Михайловна – Белая королева, увековеченная им в «Белой гвардии».

Страшные годы пережил Булгаков – война, революция... их печать лежит на всем творчестве Михаила Афанасьевича. Наверное, не случайно Дьявол в последнем романе Булгакова скорее добрый, чем злой: Михаил Афанасьевич видел столько зла, совершенного людьми, что Сатане впору было краснеть.

Что же до «Мастера и Маргариты», то роман был начат в 1929 году в трудное для писателя время, а работа над ним продолжалась вплоть до смерти писателя в 1940 году. До последних дней Михаил Афанасьевич вел работу над романом, вносил последние правки. После смерти

¹ Основываясь на биографии Булгакова, написанной Мариэттой Чудаковой [7]. Все даты и факты даются с отсылкой на эту работу.

Булгакова, его жена, Елена Сергеевна, получила право распоряжаться всеми рукописями покойного мужа, но роман «Мастер и Маргарита» был напечатан только спустя 26 лет после смерти своего создателя. Михаил Афанасьевич Булгаков умер от гипертонического нефросклероза 10 марта 1940 года на 49-м году жизни.

Стоит также отметить, что так до конца и не ясны прототипы главных героев, но многие ученые-литературоведы склонны считать Мастера альтер-эго самого Булгакова, а Маргаритой его третью и последнюю жену Елену Сергеевну. Нам кажется, что судьба Мастера во многом схожа с судьбой Михаила Афанасьевича, а вот Маргарита – некий собирательный образ двух его жен: первой и третьей. С первой, Татьяной Лаппа, ее роднит спасение Мастера-Булгакова. Как Маргарита спасает Мастера от сумасшедшего дома, так и Татьяна Николаевна помогает мужу преодолеть наркотическую зависимость и тоже спасает его от психиатрической лечебницы и смерти, а потом выхаживает его от тифа. А второй прототип, Елена Сергеевна Шиловская, пережила с ним самые сильные и злые нападки критики и бесконечные отказы в постановке пьес и в издании произведений. Вторая же жена Булгакова, Любовь Евгеньевна Белозерская, как нам кажется, тоже нашла свое место в романе. Ее упоминает Мастер одной фразой, говоря о своей бывшей жене.

Что касается цели нашей работы, то она состоит в том, чтобы раскрыть образ Воланда и показать его привлекательность в глазах читателя. Но помимо этого перед нами стоит задача объяснить по мере наших сил привлекательность зла для людей, в общем.

«Мастер и Маргарита» последний роман Булгакова, очень разносторонний, вобравший в себя все грани творчества своего создателя: тут и безысходность «Белой Гвардии», и сатирическое изображение людей «Собачьего сердца» и «Записок покойника»...

Описывая жизнь Михаила Афанасьевича, невозможно не обрисовать то, что творилось в России в годы написания «Мастера и Маргариты». Закончился Серебряный век, прошли сумбурные годы революции и НЭПа, начались репрессии. На время создания романа пришелся и «Большой террор», организованный Сталиным. Множество друзей и знакомых Булгакова было сослано или убито. Но, несмотря на это, Булгаков продолжает писать, понимая, что при Сталине его работу вряд ли опубликуют.

Стоит отдельно отметить и роль «вождя народов» в жизни Ми-

хаила Афанасьевича, ведь именно благодаря нему, после длительного застоя в жизни писателя, когда не ставились его пьесы и не издавались произведения, наступила более-менее светлая полоса. Тогда в 1929 году, после писем Булгакова во все инстанции с просьбой хоть как-то разрешить его судьбу, 18 апреля ему позвонил лично товарищ Сталин. И после этого автора «Мастера и Маргариты» приняли на службу в МХАТ ассистентом режиссера.

Можно предположить, что здесь есть некоторая связь с романом, так как в главных злодеях, как страны, так и книги, обнаруживается человечность. Ведь если проводить параллели с романом, можно сказать, что Сталин сыграл для Булгакова роль, похожую на ту, что сыграл Воланд для Мастера. Оставаясь, безусловно, созданием Зла, он сдвинул жизнь Булгакова с мертвой точки в положительную сторону. Как говорил литературный современник Мастера: «Лед тронулся, господа присяжные заседатели!».

Но, скорее всего, верным будет предположение не о человечности, а об игре в «кошки-мышки», ведь, будто издеваясь, Сталин так и не решил многочисленных проблем Булгакова – пьесы не ставились, а рукописи не издавались. Но и уехать из страны Михаилу Афанасьевич не дали. Не было у него того покоя, которого так хотел его литературный герой.

После бала Воланд говорит Маргарите: «...*Никогда и ничего не просите! Никогда и ничего, и в особенности у тех, кто сильнее вас. Сами предложат и сами всё дадут*»². Может быть, здесь скрыт намек на то, что сам Булгаков попросил у Сталина помощи, но оказался обманут, и в этих словах звучит неподдельное сожаление о напрасном унижении перед властями притягательными.

Что может быть притягательного во зле и почему оно привлекает человека?

Многие авторы обращались к вопросу привлекательности зла для человека. Михаил Юрьевич Лермонтов, например, написал поэму «Демон», в которой очень хорошо видно, что даже самого чистого, невинного и непорочного человека зло завораживает и может покорить.

Кант говорит³, что предрасположенность к злу, как и предрасположенность к добру, изначально заложена в человеке. Она является его моральным качеством, и проявление ее зависит от внешних фак-

² Стр. 586. [2]

³ [3]

торов. Также Кант описывает человеческую предрасположенность к злу как осознанное отступление от морального закона, который врожден человеку. Не случайно он называет дьявольскими пороками те, которые были совершены с осознанием своей несправедливости.

«Следовательно, различие между тем, добрый ли человек или злой, заключается не в различии между мотивами, которые он принимает в свою максиму (не в ее материи), а в субординации (в ее форме): который из указанных двух мотивов делает он условием другого»⁴.

Это значит, что люди, совершающие дурные дела, но сумевшие избежать последствий, считают себя добросовестными и хорошими, в чем лежит их главное зло. Таким образом, зло врожденно человеку, но от этого человек не становится злым. Злым он становится только тогда, когда подчиняет праведные законы несправедливым и оправдывает свое зло благими делами. Именно поэтому Сатана у Булгакова кажется нам привлекательным персонажем, ведь он не врет относительно своих мотивов. Он зол, и никого не обманывает, никого не заставляет верить в то, что он добрый. Этим и притягивает людей, как грешников, так и праведников.

Чтобы лучше понять, почему он нас привлекает, стоит посмотреть на тех, кто окружает Воланда. Имеется в виду, конечно, не свита, а люди, москвичи. В общей массе своей они, как Воланд и говорит на сеансе в Варьете, *«обыкновенные люди... в общем, напоминают прежних...»*, но если взять каждого по отдельности... Михаил Афанасьевич Булгаков создает крайне непривлекательные образы: Варенуха, Лиходеев, Могарыч, Аннушка, Босой написаны так, что читатель и смеется над ними, и испытывает чувство острой неприязни. Поэтому весь беспредел, который свита Воланда устроила, кажется уже справедливым возмездием, а Воланд предстает как судья. Это и вызывает симпатию читателя. Черное на сером не кажется таким уж черным.

Тем не менее, Воланд вовсе не положительный герой, ничего хорошего он не совершает. Милосердие чуждо его сердцу. С Маргаритой Николаевной была заключена сделка, Воланд лишь выполняет ее условия. Даже то, что мессир дает Маргарите право на второе желание – не показатель его великодушия. Воланд лишь упивается собственным всемогуществом. Дьяволу приятна мысль, что он хозяин Земли и все здесь происходит по его воле.

4 39 стр [3]

Похожую ситуацию мы видим и на Патриарших прудах. Воланд получает какое-то удовольствие от того, что он предсказывает Берлиозу смерть, его как будто забавляет собственное «седьмое доказательство». Воланд есть зло, зло циничное, жестокое, но завораживающее.

Булгаков показывает нам жизнь Христа глазами Дьявола, поэтому будет не лишним сравнить это жизнеописание с «официальным» евангелием от Иоанна. В «Мастере и Маргарите» сюжет развивается очень похоже, только на месте Христа у Булгакова Воланд. Есть и еще немало сходств у рассказа о Боге и рассказа о Дьяволе. Так, например, Иоанн говорит в начале евангелия: *«Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него»*⁵. Разве не об Иване Бездомном идет речь? Имена сходятся, да и цель похожа – свидетельствовать о проделках Сатаны, быть его первым невольным глашатаям. Потом нам показывают апостолов Христа и свиту Воланда, а после этого представления начинаются чудеса. Только вот у Иисуса они благие, а у Воланда нет, что вполне закономерно. Немаловажным является и случай в храме Иерусалимском перед Пасхой, когда Иисус выгоняет оттуда торговцев и бичует их, так и Воланд тоже перед праздником Пасхи обличает пороки москвичей в театре Варьете.

Когда Христос говорит своим ученикам о своей смерти, то он произносит фразу о душе, отсылки к которой можно проследить и в «Мастере и Маргарите». *«Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную»*⁶, так говорит он и имеет в виду, что во благо другим не нужно жалеть себя: ни души, ни тела. Именно так поступает Маргарита ради своего Мастера, она губит свою душу, пойдя на сделку с Сатаной, и умирает, чтобы у Мастера был вечный покой.

В этих двух книгах есть не только сюжетные сходства, но и сходства некоторых более мелких деталей, например, мотив предательства, ведь если рассматривать Мастера как образ Христа, несущего людям правду, то у него есть свой Иуда – Аллоизий Могарыч, продавший его за лишнюю жилплощадь. Да, испортил людей квартирный вопрос.

Что же до различий, то самое существенное на наш взгляд, это то, что Христос выступает на земле с ролью Спасителя, а Воланд всего лишь наблюдатель. Но Христос действует не от своего имени, а от

5 Стих 6-7 Глава 1 [6]

6 Стих 25 Глава 12 [6]

имени Отца своего, тогда как Воланд делает то, что считает нужным для себя, не неся чью-либо волю. Также можно отметить и то, что Воланда никто не предаёт, ведь, чтобы предать Зло, надо быть хуже его, что сложно осуществимо.

Можно также сравнить воскрешение Лазаря Христом со спасением Мастера Воландом. Только если Христос избавляет того от смерти, даруя новую жизнь, то Воланд, убивая Мастера, спасает того от жизни. И в обоих случаях спасение происходит по чьей-то просьбе: Марии и Марфы в Евангелие и Иешуа в «Мастере и Маргарите».

Нами не случайно было выбрано Иоанново евангелие. На нем строили свое вероучение альбигойцы⁷, отзвуки ереси которых можно найти и в романе. Альбигойская ересь возникла с вопроса, который, наверное, задает себе каждый верующий: «Если Бог есть, то, как же он допускает несправедливость на земле?». Альбигойцы нашли свой ответ на этот вопрос. Дело в том, что сначала все души жили в раю, где властвовал Христос, а на земле был Дьявол. Но Дьяволу было скучно, и он переманил души на землю. Он обещал им одежду, которой у них нет, и наслаждения, которые они, бесплотные души, не могли испытать на небе. Души потоком хлынули на землю и спускались до тех пор, пока Бог не закрыл проход ногой. Тогда Дьявол выполнил свою часть договора и дал успевшим спуститься душам тело. Души обрадовались, потому что тело могло дарить им невиданное наслаждение, но не знали они, что тело бrenно, что оно старится, болеет и умирает. Когда они поняли, что Дьявол обманул их, было слишком поздно, они не могли уже вернуться на небо. И эти души навечно остались во власти дьявола, который был хозяином на земле.

Тут мы подошли к прямой связи романа с альбигойской ересью. Так как мы рассматриваем образ Воланда, стоит сказать о роли Сатаны в ереси альбигойцев. Дьявол являлся высшей силой на земле. У альбигойцев было строгое «разделение властей». Бог властитель на небе и над небесными душами, а Дьявол – господин земли и тут он может поступать по своему усмотрению. Оба всемогущи, но каждый только на «своей территории». И Михаил Афанасьевич, знакомый с учением альбигойцев еще с гимназических лет, раскрывает его черты в своем бессмертном произведении. В романе «Мастер и Маргарита» Бог – Иешуа – не вмешивается в земные дела, более того, он *просит* у

⁷ Основываясь на работе Николая Осокина об альбигойской ереси. [5]

Воланда дать покой Мастеру и Маргарите и *просит* отпустить Понтия Пилата. Фактически, это доказывает то, что в романе Михаила Булгакова Бог не имеет никакой власти на земле. Зато Воланд... Он здесь полноправный властитель. Именно Воланд ответственен за все, что происходит на земле. И он же ответственен за судьбы «земных душ». То есть власть Воланда не ограничена ничем.

Воланд не делает ни одного хорошего дела. Собственно, присутствие Воланда в Москве несет лишь разрушение. Но, тем не менее, это герой, несомненно, привлекательный. Чтобы понять разгадку мы обратимся к самому роману. Воланд и его свита, можно сказать, портят жизнь людям. Но каким? Лиходеев пьяница, Босой – взяточник, Варенуха – стукач, Жорж Бенгальский кривляка и подлиза. Практически все «жертвы» нечистой силы – подлые и мерзкие люди. И «козни дьявола» превращаются в высшую справедливость. Воланд, сам того не желая (или желая, кто знает?), является справедливым карателем. В той обстановке, в которой он оказывается, люди настолько опустились, что читателю их становится не жалко.

Нечто подобное происходит и в неоконченном романе Леонида Андреева «Дневник Сатаны». Там главным героем тоже становится Дьявол, который симпатичен читателю, так как на фоне окружающих его людей выглядит едва ли не ангелом. Потому что Дьявол оказывается не самым страшным Злом, в этом люди дают ему сто очков форы.

« – Если ты Сатана, то ты и здесь опоздал. Понимаешь? Ты зачем пришел сюда? Играть, ты говорил? Искушать? Смеяться над нами, людишками? Придумать какую-нибудь новую злую игру, где мы плясали бы под твою музыку? Но так ты опоздал. Надо было приходить раньше, а теперь земля выросла и больше не нуждается в твоих талантах»⁸.

Это говорит Сатане человек, и мы понимаем, что на земле не просто нет Бога и Добро не властно, на ней попрана власть Дьявола и высшим злом становится сам человек, отошедший ото всех моральных и нравственных устоев. В таком мире просто не может быть прощения и добра, таким местом видят эти авторы большевизм и Советский Союз – клоакой, по сравнению с которой ад – райская кушча.

Подводя итог, можно сказать, что зло, как в романе Михаила Афанасьевича, так и в общем, безусловно, привлекательно. Совершать

8 Стр 250. [1]

злые поступки намного проще, чем добрые, ведь для этого не нужно переступать через себя или собой жертвовать. Совершая нечто злое, человек начинает оправдывать себя, создавая вокруг себя паутину из лжи и самообмана, так как душа человека, данная ему Господом, от лжи страдает.

Но Воланд привлекает нас несколько по другим причинам: во-первых, на фоне общего паскудства людей в то время он предстает перед нами в самых выгодных красках. Не стоит, правда, обманываться его внешней привлекательностью, как-никак он Сатана, Дьявол и главное воплощение Зла на земле. Но это Зло честнее многих живущих людей: хоть на руках его кровь, оно не пытается оправдаться и отмыться от нее.

Во-вторых, Воланд и то, что идет от него, привлекательно для нас, так как мы в его злом мире. Продолжая концепцию связи романа с альбигойской ересью, можно сказать, что в мире Мастера и Маргариты Сатана правит бал и нет никакой возможности обратиться к Богу, кроме как написать о Нем роман. А так как Бога нет, от злого режима страдают наиболее праведные и невинные, в то время как лжецы, предатели и лицемеры процветают. Может показаться, что в мире, где нет Бога, не может быть и надежды на спасение при жизни, и только ценой своей души и жизни человек способен вырваться и обрести если не рай, то покой. Но это не совсем так, Иешуа следит за тем, что творится в вотчине Дьявола и помогает тем, кто заслуживает его помощи.

Мы считаем, что это роман не совсем о Боге и Дьяволе в их каноническом понимании, как «Фауст» Гёте, не о противостоянии, а о сотрудничестве двух сил – земной и небесной. Он рассказывает нам о взаимоотношениях человека и Сатаны, о том, что великое Зло, в отличие от людей может быть справедливо, а обращаться к нему нужно тогда, когда никто больше не в силах помочь, так как Бог на земле не в силах помочь человеку. Перед самим человеком ставится задача жить так, чтобы Господь даровал ему после смерти отдых от его земной жизни, а не наказал свержением его души обратно на землю в царство Дьявола.

А человек тянется к злу, так как благая душа уже забыла путь к своему создателю, и нужно приложить немало усилий, чтобы удержаться от дьявольских соблазнов, которыми покрыта вся земля. Главное - не сдаваться и не терять надежды на пути к спасению. И Мастер

не получил рая не потому, что Маргарита продала душу Дьяволу, а потому что он сдался. Перестал бороться и позволил себя поглотить огромному спруту, а после скрылся от всего в психиатрической больнице. За отказ от борьбы за правду и веру, Иешуа не смог взять его в рай, но подарил покой, которого так не хватает на земле.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Андреев Л.Н. Дневник сатаны: Роман, рассказы. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. 272 с.
2. Булгаков М.А. Сочинения. В 3-х т. Т. 2: Жизнь господина де Мольера; Записки покойника. Театральный роман; Рассказы; Мастер и Маргарита. СПб.: Кристалл, 1998. 704 с.
3. Кант И. Сочинения [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. В 6-ти т. Т.4 Ч. 2. М., «Мысль», 1965. 478 с.
4. Лермонтов М.Ю. Полное собрание сочинений. В 5-ти т. Т. 3: Поэмы и повести в стихах. М.; Л.: Academia, 1935. С. 455 – 488.
5. Осокин Н.А. История альбигойцев и их времени. Книга первая. М.: Аст, 2003. 106 с.
6. От Иоанна святое благовествование.
7. Чудакова М.О. Жизнеописание Михаила Булгакова. 2-е изд., доп. М.: Книга, 1988. 672 с.

Зайцева А.

РЕЛИГИОЗНОЕ ВИДЕНИЕ МИРА В РОМАНЕ И.А.ГОНЧАРОВА «ОБЛОМОВ»

Знаменитую девятую главу первой части романа И.А.Гончарова «Обломов», или «Сон Обломова», можно назвать одним из центральных смыслообразующих мест произведения. Прочсть его можно самыми разными способами, увидев в нём, например, едкую сатиру, изобличающую праздное и пустое существование русских дворян, проводивших всё своё время в отдалённых от кипучей жизни городов поместьях, или, напротив, сравнив образ Обломовки с «потерянным Раем», с садами Эдема, существующими прямо здесь, на земле русской. Интересную интерпретацию образа этого зачарованного, окутанного тайной места можно дать в сравнении с представлениями о сакральном пространстве древних языческих племён, традиции и верования которых так ярко описал в своей книге «Священное и мирское» Мирча Элиаде. Одни только отсылки к древним мифам и сказкам, столь часто используемые Гончаровым в описании мира обломовцев, дают почувствовать ту атмосферу, в которой протекала степенная жизнь обитателей деревни. Среди них можно найти и реминисценции на эпопеи Гомера с их величественным описанием боёв и в то же время тщательнейшим перечислением бытовых деталей, отсылки к мифам об огне богини Весты и даже к древним поверьям о великой рыбе, которая держит на своей спине весь наш мир. Эти загадочные и завораживающие сказочные и языческие элементы и составляют части картины мира жителей Обломовки.

Мир Обломовки практически полностью замкнут на самом себе: и время, и пространство приобретают здесь кругообразную форму; описание природы Обломовки вызывает в сознании образ сферы, которую многие философы древней Греции называли наиболее гармоничным объёмом, т.к. каждая точка на её поверхности равноудалена от общего центра. Границы этой небольшой сферы надёжно защищают её обитателей от ужасов мира (точнее хаоса) внешнего. В вышеупомянутой работе Элиаде так описывает языческое религиозное пространство: «Для религиозного человека пространство неоднородно: в нём много разрывов, разломов; одни части пространства качественно

отличаются от других»¹. Такая неоднородность укоренена в сознании человека, он верит, что «одомашненное» им место его непосредственного поселения священно, т.к. возникает в момент творения всего мироздания. Окружающее это место пространство пугает своей неизведанностью, новостью: оно может таить в себе смертельные опасности, встречи с чем-то немислимим и оттого устрашающим. «Сон Обломова» открывается описанием моря, вечно волнующегося и изменчивого, поющего «от начала мира одну и ту же песнь мрачного и неразгаданного содержания», и именно оно воплощает в себе тот первозданный хаос, которого так страшатся жители деревни. Элиаде в своём труде указывает на амбивалентную природу водного пространства, ведь являясь элементом хаотического, оно в то же время таит в себе потенцию к созданию материального мира: «Всплытие повторяет космогонический акт проявления формы; погружение, напротив, равноценно разложению форм»². Деревня вместе с её обитателями будто бы была создана как раз таким «актом проявления формы», всплыв на поверхности хаоса ещё в незапамятные времена. Обломовку хранит от окружающего ужаса сама природа: здесь небо «ближе жметя к земле... , чтоб обнять ее покрепче, с любовью», вместо вздымающихся угрюмых гор простираются уютные холмы и доли, а земля приносит обильные урожаи. Пограничными точками, отделяющими обломовцев от остального света-хаоса, становятся березняк и овраг: первый наводит на людей страх своей загадочностью и тьмой, второй - тем, что в его глубине обитают «и разбойники, и волки, и разные другие существа, которых или в том краю, или совсем на свете не было». Худая слава, закрепившаяся за оврагом, помогает вскрыть механизм, стоящий за процессом развития языческого мировоззрения обитателей деревни: вполне тривиальные события (сбрасывание в овраг помоев, встреча с «бешеной» собакой) в силу своей «нечистоты» переросли в сознании обломовцев в поверье о дурном месте. В овраге же был найден неизвестный мужик, который, несмотря на всю свою схожесть с жителями деревни, воспринимался ими как существо опасное, несшее на себе отпечаток внешнего хаоса, неизвестности. Американская исследовательница Рэйчел Платонов в своей статье «'Pastoral Space' in Nineteenth-Century Russian Prose» указала в связи с проблемой пространства в романе Гончарова на ещё одну любопытную де-

1 Элиаде, М. (1994) Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ. Стр.22.

2 Элиаде, М. Указ. соч. Стр.83.

таль: в самых первых главах Обломов встречает каждого из своих гостей, заходящих в квартиру с мороза, такими словами: «Не подходи, не подходи! Ты с холоду». Страх перед элементами внешнего мира, вторгающимися извне в его уютный дом, вносящими беспокойство и разлад, так и не покинул его даже в зрелом возрасте³. Таким образом, окружающее пространство разделено для жителей Обломовки, в том числе и для маленького Илюши, на две части, между которыми пролегает чёткая граница. Обломовцы не могут, да и не хотят даже думать о том, что находится за пределами их поселения, содержащего в себе весь мыслимый и оттого столь гармоничный мир: «Они знали, что в восьмидесяти верстах от них была «губерния», то есть губернский город, но редкие езжали туда; потом знали, что подальше, там, Саратов или Нижний; слышали, что есть Москва и Питер, что за Питером живут французы или немцы, а далее уже начинался для них, как для древних, темный мир, неизвестные страны, населенные чудовищами, людьми о двух головах, великанами; там следовал мрак — и наконец все оканчивалось той рыбой, которая держит на себе землю». В свою очередь, такое восприятие пространства абсолютно чуждо Штольцу и Ольге, для которых весь мир находится как бы в одной системе координат - они не имеют предрассудков, связанных с мистическим восприятием места, сохранность их благополучия не зависит от строгого соблюдения границ, активные, идущие в ногу со временем, они свободны от тех суеверий, которые наполняют жизнь обломовцев.

Второй чертой мира Обломовки, придающей её жителям сходство с языческой общиной, является цикличность времени. Сезоны в этой деревне приходят друг другу на смену в чётко назначенные моменты, не внося никакого видимого разнообразия в размеренный ход жизни. Все дела ведутся здесь, как велись они испокон веков, «по указанию календаря». Время течёт неспешно, не убыстряя и не сбавляя свой ход. Его мирный поток никогда не увлекает членов этой небольшой общины, проходя где-то рядом, давая полюбоваться собой, но притом никак не влияя на них. Каждый житель Обломовки по сути не имеет собственной индивидуальной памяти, ведь все яркие события их жизни связаны скорее с делами общины: словно в некий неразделённый организм обладает общей памятью предков, включающей в себя знания о продолжении рода, обработке земли, кулинарном ис-

3 Platonov, R. (2007) 'Pastoral Space' in Nineteenth-Century Russian Prose\\The Modern Language Review, Vol.102, No. 4. Pp.1105-1121.

кусстве, а самое главное - о праздниках. Именно календарные праздники становятся точками отсчёта времени. В своей статье «Актуальность прекрасного» немецкий философ Гадемер особенно выделял понятие праздника, как конструирующее звено в миропонимании человека. «Праздник — это общность и репрезентация общности в ее законченной форме»⁴. Праздник - это не просто день, свободный от труда, его главным условием является активная включенность в ход событий каждого из присутствующих, позволяющая им в полной мере почувствовать себя единым целым. Каждый участник торжества должен принять некоторые общие правила, традиции, полностью повиноваться им, иначе вся его величественность, значимость будет утеряна: сами обломовцы точно знали все торжественные ритуалы, связанные с рождением, крестинами, именинами; «Все отправлялось с такою точностью, так важно и торжественно». Более того, любая, даже самая незначительная ошибка в ходе праздника могла повлечь за собой серьезные последствия: «Они отступятся от весны, знать ее не захотят, если не испекут в начале ее жаворонка. Как им не знать и не исполнять этого?». Праздники заполняли собой не только определённые календарные дни, но и будни, которые обломовцы проводили в спокойном ожидании прихода следующего празднества, когда все обряды должны были повториться вновь. Даже «рабочие» дни больше походили на годичный праздничный цикл в миниатюре, ведь их деление на три обязательных приёма пищи и полуденный сон воспринимались как события, достойные хлопот, вызывающие радость и сплывающие местных жителей. Труд же, по словам Гадемера, имеет тенденцию к разобщению единства, созданного в празднике, ведь личные деловые цели обособляют людей друг от друга, разрывают внутренние связи общины. Оттого жители Обломовки уделяли трудам в поле или торговле ничтожно малое количество своего времени. Оттого уже взрослый Илья Ильич так сильно скучал по своему деятельному другу Штольцу, ведь, как казалось Обломову, именно труды и заботы последнего разделяли их и не давали создать то небольшое дружное общество, которое так часто возникало в его мечтах.

Наряду с иным восприятием пространства и времени обломовцами, важной представляется и непосредственная связь хода их жизни со смертью. Смерть не воспринималась обломовцами как свойство их

4 Гадемер, Г.-Г. (1991) Актуальность прекрасного. М.: Искусство.

существования, как неизбежный конец, напротив, она лишь изредка внушала им страх перед неизвестным, который сразу же топился в торжестве, приуроченном к погребению умершего соседа или родственника, а затем исчезал в мерном беге дней. Жители Обломовки не размышляли над фактом ухода человека из жизни, не пытались бороться с естественным ходом вещей. «Жизнь, как покойная река, текла мимо их» - эта небольшая цитата показывает всю степень их исключенности из жизни суетной: в бесконечном, непрерывном переживании традиций их предков они никак не заявляли о самих себе, всё их существование было похоже на сон. В древнегреческой мифологии бог сна Гипнос являлся братом-близнецом бога смерти Танатоса, ведь сон представлялся древним кратковременным уходом из жизни. Едва ли обломовцы проводили столь мрачные параллели, но сам Гончаров напрямую сравнивает ежедневную послеобеденную дрему обитателей деревни со смертью: «Это был какой-то всепоглощающий, ничем непобедимый сон, истинное подобие смерти». Обломовка, где протекает не-жизнь крестьян и их помещиков, в этом ключе становится похожа на остров блаженных или райский сад, где исчезает человеческое время и сама смерть больше не имеет прав на человека, уже достигшего некоей абсолютной точки своего существования. Время здесь остановилось, и даже «мужчины в сорок лет походили на юношей». Обломовцы словно познали секрет вечной жизни, не обременённой суетными заботами, не интересующейся тщетными попытками других смертных угнаться за несбыточными мечтами. Пестрота городских дней - вот истинная скука для Обломова. Жизнь Штольца, изменчивая, деятельная, шла вразрез с его собственным существованием; так, становится понятно, что имел в виду Обломов, сетуя: «Трогает жизнь, везде достает», ведь городская жизнь действительно будто бы прикасалась к нему извне, пыталась захватить его, а он лишь наблюдал её со стороны, не принимая её законов, не поддаваясь её натиску и мельтешению.

Ситуация сна Обломова (более того, сна во сне) в тексте романа позволила Гончарову смешать фактические наблюдения о традициях обломовцев (по своей точности достойные учёного-этнографа), с литературными приёмами фольклора, магического реализма. Писатель удивительным образом воспользовался в своём романе теми идеями и измышлениями о жизни языческих общин, которые лишь столетие спустя были опубликованы в работе Элиаде (работа «Священное

и мирское» была завершена учёным в 1956 году). Глубокое понимание процесса творения мифа дало Гончарову возможность столь ярко описать становление сознания маленького Илюши, постепенное впитывание им обычаев семьи, стирание всех граней между сном, мечтой и реальной жизнью. Явь и вымысел, связанные с воспоминаниями об Обломовке, крепко переплетены в сознании главного героя, ведь образ его родного дома, родной деревни, были порождены его собственными наблюдениями, «мягкий ум» ребёнка впитал в себя «живые примеры» и «бессознательно» начертал «программу своей жизни по жизни, его окружающей». Таким образом, Обломов остался одним из последних носителей этого мифологизированного мировоззрения, почти вся его жизнь прошла в поиске и возвращении к утраченному спокойствию и благоденствию. Именно в лице Обломова слились воедино две личности: творца мифа и его непосредственного участника.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гадамер, Г.-Г. (1991) Актуальность прекрасного. М.: Искусство.
2. Гончаров, И.А. (1953) Собрание сочинений в восьми томах. Т. 4. Обломов М.: Государственное издательство художественной литературы.
3. Элиаде, М. (1994) Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ.
4. Platonov, R. (2007) 'Pastoral Space' in Nineteenth-Century Russian Prose\\The Modern Language Review, Vol.102, No. 4. Pp.1105-1121.

ФИЛОСОФИЯ В МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

ФИЛОСОФИЯ В МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Минина Е.

РЕЦЕПЦИЯ “ФАУСТА” ГЁТЕ В РУССКОЙ И НЕМЕЦКОЙ КУЛЬТУРЕ XVIII - XIX ВЕКА

Процесс художественного творчества представляет собой один из самых загадочных видов человеческой деятельности. В ходе этого процесса на свет появляются произведения, которые, будучи конечными по своей форме, удивляют бесконечностью, многогранностью и неисчерпаемостью содержания. Каждый раз, соприкасаясь с истинным произведением искусства, мы обладаем возможностью смотреть на него с различных перспектив, что открывает для нас в произведении всё новые и новые уровни, делая возможность его познания неисчерпаемой, бесконечной, всегда стремящейся к абсолютному пониманию, но никогда его не достигающей. Однако чтобы подобное было возможным, творец должен обладать не только техническим мастерством или знанием предшествующей традиции, что, без сомнения, также не является маловажным. Но есть ещё одна составляющая, без которой невозможно рождение истинного произведения искусства, нечто бессознательное, привносящее в произведение большее, чем задумывал его автор. Эту составляющую принято обозначать таким таинственным понятием, как гениальность или собственно поэзия в искусстве. Как пишет Шеллинг: «Гений отличается от всего того, что не выходит за рамки таланта или умения, своей способностью разрешать противоречие, абсолютное и ничем иным не преодолимое. Во всяком продуцировании, даже в самом обычном и повседневном, наряду с сознательной деятельностью присутствует и деятельность бессознательная; однако лишь то продуцирование, условием которого служит бесконечное противоречие между ними, является эстетическим и доступным только гению»¹.

Произведения, авторы которых отмечены даром гениальности, возвышаются над реальностью, пребывая в большом времени, ведь

¹ Ф.В.И. Шеллинг Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1987, С.482, Т. 1.

они никогда не утрачивают своей актуальности. Их бездонность и многогранность позволяют людям обращаться к ним в совершенно различные исторические эпохи за ответами на самые разнообразные вопрошания. К числу авторов, одарённых духом гениальности, безусловно, относится немецкий поэт Иоганн Вольфганг фон Гёте, творчество которого настолько всеобъемлюще, что оно способно вместить в себя то, что мы бы назвали духом немецкой нации.

К Гёте можно относиться по-разному, считая его смелым творцом и выразителем духа эпохи или же раболепным реакционером, полностью замкнутым внутри своего собственного мира, но вряд ли возможно отрицать исключительность его натуры, как и всего его творческого наследия. Его произведения заслуженно получили право на вечное пребывание среди величайших произведений европейского и мирового искусства, увековечив имя своего великого автора, ведь на их страницах запечатлена сущность не только духа немецкого народа, на их страницах развёртывается сам дух Европы, его мощь, противоречивость и величие. Его литературные персонажи можно сравнить с различными силами и течениями, которые получили распространение в Европе и которые составляют её ядро. Однако наиболее сильное и яркое отображение они получили в образе Фауста из одноимённой трагедии Гёте. Эта фигура выделяется на фоне остальных своей мощью, необузданностью и величием. Неудивительно, что его образ привлекал многих писателей и мыслителей, в числе которых был и сам Гёте.

На страницах данной работы мы рассмотрим некоторые особенности, которые составляют неотъемлемую часть образа Фауста, а также проследим, как этот герой трагедии Гёте был воспринят в немецкой и русской культуре. Актуальность данной темы доказывает тот факт, что интерпретация одного и того же персонажа, созданного автором, обладающим гениальностью, в различные исторические эпохи бывает совершенно противоположной. Это означает, что такие интерпретации можно использовать в качестве индикатора общественных настроений, ожиданий и надежд в ту или иную эпоху, что очень сильно облегчает её понимание, раскрывая её события с новых сторон. Если мы поймём, при каких именно обстоятельствах истории происходит обращение пристального внимания на те или иные черты некоего художественного образа, то сможем уловить закономерности исторического процесса и более успешно и зряче действовать в будущем.

Мы проследим, как различные аспекты и черты, которые были присущи Фаусту Гёте, были отображены в рецепциях этого образа В. Ф. Одоевским и Ф. М. Клингером. Мы также обратим внимание на степень влияния народного представления о Фаусте в творчестве этих двух писателей, посмотрев на него и на черты двух его интерпретаций через призму эстетической стадии датского мыслителя С. Кьеркегора. Также мы рассмотрим некоторые присущие Фаусту романтические характеристики и атрибуты, в частности роль поэзии и мотива пути, для того, чтобы увидеть, какую степень важности придавали им представленные авторы. Наконец, в завершение будет подробно сказано об особенностях рецепции Фауста в русской и немецкой культуре.

Прежде чем приступить непосредственно к разбору образа Фауста в произведениях В. Ф. Одоевского и Ф. М. Клингера, с помощью оптики эстетика С. Кьеркегора, мы немного остановимся на фольклорном образе этого героя, который представлен в немецкой «Народной книге», которая была издана в 1587 году Иоганном Шписом. В ней была впервые письменно зафиксирована народная легенда, которая получила название «История о докторе Фаусте, знаменитом волшебнике и чернокнижнике»². В отличие от трагедии Гёте, в которой Фауст в конечном итоге обретает спасение своей души, в этом раннем произведении итог его жизненного пути неутешителен. Фауст изображён самонадеянным бунтарём, который не прочь прибегнуть к дьявольским силам, дабы добиться желаемого результата. Тем не менее, его выдающиеся интеллектуальные способности, нетривиальные желания и неординарность всей его личности в целом невозможно отрицать.

Усердные занятия доктора Фауста науками и магией, которые в конечном итоге привели его к подписанию договора с силами ада и ужасающей кончине, не могли не вызывать страх и отторжение у добропорядочной богобоязненной христианской публики. Однако, как утверждает С. Кьеркегор, ирония заключается в том, что феномен появления на свет доктора Фауста стал возможен именно благодаря христианству, которое, проведя границу между чувственностью и духовностью, тем самым признало реальность первой. Когда эти два момента ещё были слиты в один единственный, то говорить о греховности не имело смысла, ведь это понятие ещё не получило

²Легенда о докторе Иоганне Фаусте. Немецкие шванки и народные книги XVI века. – М.: Художественная литература, 1990.

своего оформления в мире благодаря своему отделению от единства чувственного и духовного. Это даёт нам полное право утверждать, что Фауст является порождением исключительно христианской культуры. Уместно будет привести здесь слова П. Гайденко: «Язычество не знает той атмосферы, в которой впервые становится возможным Дон Жуан, этот новый миф, чьим продолжением и развитием, согласно Кьеркегору, является мифологический образ Фауста. Впоследствии, в первой четверти XX в., Освальд Шпенглер счёл возможным рассматривать миф о Фаусте как выражение мировоззрения не просто определённой эпохи в развитии европейского общества, но как миф, который по своей ёмкости определяет атмосферу всей европейской культуры, названной Шпенглером фаустовской, в отличие от культуры греко-римского мира как культуры аполлоновской»³.

Являясь целиком и полностью порождением европейской христианской культуры, Фауст стремится вырваться за рамки добра и зла, стать чем-то большим, чем он по своей природе может являться. Эти черты народного Фауста довольно точно соответствуют эстетическому герою, описанному С. Кьеркегором. Эстетик живёт, постоянно созерцая себя, то, как он ощущает себя в наслаждениях, поэтому для него существует их своеобразная градация, которая завершается высшим родом удовольствия, то есть интеллектуальным наслаждением. Это несколько отрывает его от реального мира, унося в мир фантазии и воображения, которые занимают одну из ведущих позиций в его жизненной установке. Однако в определённый момент эстетик перестаёт получать удовольствие и пресыщается тем, что доставляло ему наслаждение раньше, а поиск нового, ещё не испытанного становится всё более затруднительным.

Именно подобное отсутствие твёрдой почвы под ногами зачастую является причиной того, что эстетический герой становится лишь игрушкой для внешнего мира или же чаще своих собственных страстей, стихийно вспыхивающих и точно также незамедлительно пропадающих, ведь его совершенно не беспокоят последствия его поступков и стремлений. Это мы можем проследить как раз на примере Фауста в его народном варианте. Однако в нём есть нечто большее, чем в Дон Жуане, что делает его совершенно иным эстетическим персонажем. Фауста отличает способность рефлексии по поводу себя и

3 П. Гайденко Трагедия эстетизма. – М.: Республика, 1997, с. 163.

своих поступков, а это означает, что он представляется уже не совсем типичным эстетическим персонажем. Наличие рефлексии указывает на полное осознание собственных поступков, которые уже нельзя назвать только лишь природными порывами, что делает его образ менее музыкальным и обладающим чертами этика, помимо эстетика, как считает С. Кьеркегор. Как пишет П. Гайденко: «Киркегоровский Дон Жуан, а тем более Фауст – это не непосредственно-эстетические натуры, которые предаются животным склонностям из-за слабости волевого начала; напротив, это сильные, но демонические натуры, у которых, особенно у последнего, воля, несомненно, перевешивает чувственность, но воля злая»⁴.

Но совпадает ли видение С. Кьеркегором образа Фауста как представителя эстетической стадии с интерпретациями этого героя у Ф. М. Клингера в романе «Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад» и в романе «Русские ночи» В.Ф. Одоевского? Сначала рассмотрим роман Ф. М. Клингера, соотнеся его понимание Фауста с образом из немецкой «Народной книги» И. Шписа и фольклорным изображением этого персонажа. Прежде всего, хочется отметить тот важный факт, что точно так же, как и в народной легенде, отношение автора романа Ф. М. Клингера к главному герою отнюдь не отличается благорасположением. Наиболее значимым подтверждением этому служит окончание романа, в котором Фауст, в отличие от трагедии Гёте, не удостоен спасения своей души, наоборот, его душа обречена на вечное прозябание в самых тёмных глубинах ада. Однако мы можем сделать вывод, что интерпретация образа Фауста Ф. М. Клингером имеет множество точек соприкосновения с образом народного героя. Тем самым, у нас появляется возможность соотнести эту интерпретацию с эстетической стадией, указанной С. Кьеркегором.

Первое, что сразу же хочется отметить, это неудовлетворённость Фауста своей жизнью. Натура этого персонажа слишком возвышенна и претенциозна, ему хочется чего-то большего, чем он уже имеет. Обращение к дьявольским силам Левиафана можно расценивать как побег из реального мира в мир грёз, так как, чтобы бороться со всеми своими невзгодами, Фауст предпочёл использовать магию, но не честные способы преодоления трудностей. Даже его полная дерзости попытка найти и показать Левиафану по-настоящему доброго и до-

4 П. Гайденко Трагедия эстетизма. – М.: Республика, 1997, с. 186.

стойного человека заканчивается полнейшим поражением. Ведь сам дьявол замечает, что в поисках такого человека Фауст, следуя своим мимолётным, мгновенными желаниям, вспышками гнева, страсти и чувственности и ощущению вседозволенности, отправляется не в скромные жилища благочестивых людей, но его притягивают королевские дворы. Ф. М. Клингер говорит устами Левиафана: «Сделал ли ты хоть одну серьёзную попытку найти настоящего человека? Но где тебе, самому испорченному, найти неиспорченного, - ты уже не способен заметить его! Гордо прошёл ты мимо хижины скромного бедняка, который не знает даже названий ваших противоестественных пороков, который в поте лица зарабатывает свой хлеб, любовно делая его с женой и детьми, и на смертном одре радуется, что честно прошёл свой тяжкий жизненный путь»⁵.

Обратившись к произведению «Русские ночи» В. Ф. Одоевского, мы, напротив не находим сходств Фауста с эстетическим героем С. Кьеркегора, а, следовательно, и с народным прототипом. Всё дело в том, что основанием для создания образа Фауста В. Ф. Одоевскому послужил образцом образ, представленный в трагедии Гёте, который, в свою очередь, также имел мало сходных черт с эстетиком в понимании С. Кьеркегора. Фауст в «Русских ночах» не живёт мгновенными вспышками страстей, он сознателен, рассудителен и рефлексивен. Только ночь для него – это то таинственное время, когда пробуждаются его наиболее глубинные духовные силы, унося его самого вместе с собеседниками далеко за пределы кабинета, в котором происходят их ночные встречи.

Таким образом, правомерность сравнения какой-либо интерпретации образа Фауста с эстетиком С. Кьеркегора, как мы увидели, зависит от степени приближённости этой интерпретации к доктору Фаусту из «Народной книги» И. Шписа. Вариант, предложенный Ф. М. Клингером очень близок к фольклорному образу, в отличие от Фауста Гёте. Фауст же В. Ф. Одоевского обладает наибольшей отдалённостью от народного прототипа, так как представляет собой скорее рецепцию героя Гёте, чем немецкого фольклора.

Игру жизненных сил, захватывающих Фауста Гёте можно сравнить с некоторым родом поэтического чувства, то есть поэзией самой его жизни. Поэзия способна подняться над всеми случайными

5 Ф. М. Клингер. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад. – СПб: Издательство «Азбука-классика», 2005, С. 239.

порывами и охватить их с высоты своим взглядом. У Фауста в трагедии Гёте присутствует эта способность поэтического созерцательного взгляда извне на своё существование, и это отличает его от других людей. Фауст Гёте – это поэтическая личность, которой свойственен романтический уклон. Недаром его, как и всех поэтов романтического толка, манит античный образ прекрасной греческой царицы Елены, который столь же недоступен и возвышен, сколь и притягателен. Такое благоговение перед античной культурой, возвращение к её основным мотивам и сюжетным линиям свойственно многим романтикам, к примеру, Ф. Шлегелю, который высказывается об этом так: «Великие люди не так одиноки среди греков и римлян. У древних было меньше гениев, а гениальности больше. Всё античное гениально. Вся древность – единый гений, единственный, который без преувеличения может быть назван абсолютно великим, единственным и недостижимым»⁶.

Романтическая поэзия существует в самой себе и только лишь для себя. Ей чужд меркантилизм, расчетливость или поиск выгодной наживы. Она существует над убожеством повседневности, но, тем не менее, она вынуждена иметь с ним точки соприкосновения и тогда её сильные стороны зачастую оборачиваются слабостями. Поэту трудно смириться с корыстолюбием и беспринципностью, которые окружают его повсеместно, куда бы он не направился.

Фауст в романе Ф. М. Клингера движим идеей доказать самому дьяволу, что на свете существуют добропорядочные и благонравные люди, которые достойны носить имя настоящего человека. Сама по себе эта мысль достойна всяческого одобрения. Ведь что может быть более романтическим и поэтическим предприятием, чем поиск возвышенного идеала, образца добродетели и человечности? Но Фауст, будучи ведомым своим честолюбием, возжелал искать его среди лиц, которые, по определению, не могли ему соответствовать. Он направляется в могущественные замки и дворцы, к всесильным властителям этого мира, стремясь увидеть в них настоящего человека. Но там за мнимой заботой о судьбах народа скрывается жажда власти, за любовью к семье – порок и алчность, за величием – ничтожество и трусость. Когда Фауст узнаёт истинные натуры людей, наделённых могуществом, властью, богатством и силой, он не находит себе места

6 Ф. Шлегель. Эстетика. Философия. Критика. – М.: Искусство, 1983, С. 303, Т. 1.

от нахлынувшего на него гнева, карая всех подряд с помощью грозной силы Левиафана, не задумываясь о том, какие следствия могут последовать за его жаждой справедливости. Тем самым он становится ответственным за все бедствия и несчастья, которые явились результатами его необдуманной мести. Фауст поистине велик в своих волениях, какие бы страшные последствия за ними не последовали бы. Он мыслит широко и масштабно, но за этим простором мысли он не способен увидеть тех малых деталей, которые составляют основу всего человеческого общества. Борьба Фауста со злом не просто не имеет смысла, но она ещё сильнее усугубляет положение. Как тут не вспомнить сатирический памфлет английского экономиста Бернарда де Мандевиля «Басня о пчёлах»⁷, в котором он утверждал, что благо и могущество государств не просто не зиждется на добродетелях и честности правителей и граждан, но их наличие совершенно не обязательно для его процветания.

Фауст встречается на своём пути ещё с множеством мерзостных вещей, но один случай впечатлил его невероятно. Фауст и Левиафан получают приглашение добропорядочного французского дворянина, который сразу же приглянулся Фаусту своим благочестивым, как ему показалось, нравом. На сомнения дьявола в честности и высоких моральных принципах этого человека, Фауст реагировал не слишком воодушевлённо, поэтому Левиафан предложил ему испытать дворянина, проверив, насколько сильно дорога ему дочь. Отцу было предложено золото, легко перевесившее силу его любви к дочери, которую он отдал во власть Фаусту. Ф. М. Клингер подытоживает это так: «Договор был заключён. Дворянин сам впустил Фауста в комнату своей дочери, надеясь, что её будущий муж не узнает, каким способом отец добыл ей приданное»⁸.

Чем дольше Фауст путешествует с Левиафаном, тем менее поэтичными становятся его желания, ведь он постепенно теряет веру в добрую природу людей, разочаровываясь в них. Он отдаётся низким желаниям, так как, увидев в мире столько зла, он теряет надежду на успешную борьбу с ним, обвиняя самого Бога в несправедливости.

Что касается Фауста из «Русских ночей» В. Ф. Одоевского, то перед нами предстаёт совершенно иной персонаж, иная судьба и иной спо-

7 Б. Мандевиль Басня о пчёлах. – М.: Мысль, 1974.

8 Ф. М. Клингер. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад. – СПб: Издательство «Азбука-классика», 2005, С. 174.

соб борьбы с бесчестием и корыстолюбием мира. В русской рецепции Фауста Гёте на первый план выходит противостояние борьбы за материальное благополучие и поэзии, как основы всего мирового порядка, что отражает взгляды русских романтиков-шеллингианцев, в частности членов кружка Любомудров, в который входил и сам В. Ф. Одоевский. Он ценил поэзию Гёте за её оторванность и возвышенность над обыденной повседневностью, службой общественным, политическим и вообще каким бы то ни было интересам. Эти же принципы и идеалы романтического мировоззрения он вкладывает в уста русского Фауста, который отстаивает их в спорах со своими собеседниками, в частности молодым человеком Вечеславом, который видит первостепенность экономических отношений перед поэзией, защищая идеи А. Смита, И. Бентама и Т. Мальтуса. Фауст, сокрушается по поводу того, что идеи экономистов становятся популярнее и важнее идей поэтов, но ведь если довести их последовательно до конца, тогда мы получим общество со звериными нравами, начисто лишённое творческой активности, замкнутое на поиске материального достатка любимыми средствами. Он также сожалеет о том, что люди отбрасывают поэзию, без которой невозможно строительство крепкого и процветающего государства, за её практической нерентабельностью, бездумно ставя на её место любовь к деньгам. В. Ф. Одоевский и вместе с ним Фауст восклицают: «Попробуй теперь кто-нибудь в Англии сказать, что Мальтус гораздо нелепее алхимиков, отыскивающих универсальное средство! А между тем, если теория Мальтуса справедлива, то действительно скоро человеческому роду не останется ничего иного, как подложить под себя пороху и взлететь на воздух, или приискать другое, столь же действительное средство для оправдания Мальтусовой системы»⁹.

Творцу, наделённому даром гениальности, приходится очень нелегко в мире, тяготеющем к добыче выгод и материальных благ. Он непременно будет находиться в конфликте с окружающей его реальностью. Фауст зачитывает своим друзьям записи неких путешественников, попавшие в его руки, где рассказывается о необычайно талантливом архитекторе Джамбаттиста Пиранези, творения которого могли бы стать сокровищем человеческой культуры. Но вследствие их излишней грандиозности и дороговизны, он не мог получить средства на строительство своих произведений. Оставаясь невоплощёнными,

9 В.Ф. Одоевский. Русские ночи. – СПб: Издательский дом «Леонардо», 2011, С. 126.

его проекты мучили его. Стремясь обрести форму, но, не достигая этой цели, они изводили гения изнутри. Таким образом, гениальность становится для него жестоким наказанием. В. Ф. Одоевский передаёт страдания старика Пиранези такими словами: «Едва я стал смыкать глаза вечным сном, как меня окружили призраки в образе дворцов, домов, замков, сводов, колонн. Все они вместе давили на меня своею громадою и с ужасным хохотом просили у меня жизни»¹⁰.

Таким образом, не смотря на то, что и для русской, и для немецкой рецепции Фауста Гёте важное место в его мировоззрении занимает поэзия, однако, в конечном счёте, мы видим различия в том, как происходит развитие этой составляющей в их судьбах. Фауст в «Русских ночах» до конца остаётся верен поэзии и романтическим ценностям, в то время как Фауст Ф. М. Клингера разочаровывается в своих возвышенных идеалах, отказываясь от них, покоряется неприглядной действительности на радость Левиафану.

Продолжая тему Фауста как романтического персонажа, невозможно не затронуть такую важную составляющую его образа, как мотив путешествия. Человек, который стоит у начала своего пути, и тот, кто уже завершает его – это две совершенно разных личности.

Странствие представляет собой особый род опыта, который способен изменить многие вещи в жизни человека. Грандиозное путешествие Фауста Гёте с Мефистофелем можно считать не просто странствием в ближайшие и дальние диковинные земли, но путешествием по самой истории и культуре. Возможность сбежать из своего тёмного, душного кабинета спасает Фауста от нахлынувшей на него невыносимой тоски из-за слабости человеческого разума и придаёт ему новые силы для дальнейших свершений. Теперь обратимся снова к русской и немецкой рецепциям образа Фауста, дабы узнать, что означало для каждого из них предстоящее странствие, и какое место оно заняло в их жизни.

Точно так же, как и для Фауста Гёте – Фауст Ф. М. Клингера ищет в перспективе странствия в компании Левиафана некое спасение от бремени ежедневных неудач и тягот. Дьявол открывает Фаусту глаза на обилие зла, несправедливости и порока в каждом уголке мира, что постепенно и медленно повергает учёного в глубокое отчаяние, которое разъедает и терзает его душу, делая каждый последующий

10В.Ф. Одоевский. Русские ночи. – СПб: Издательский дом «Леонардо», 2011, С. 63.

день его жизни всё более мучительным. Ф. М. Клингер, с помощью Левиафана, последовательно сбрасывает покрывала с самых неблагоприятных сторон жизни немецкого, английского, французского обществ. От его внимания не ускользает даже сама Римская католическая церковь вместе с Римским Папой Александром VI, который является реальной исторической фигурой, о чьём распутном образе жизни до сих пор ходят легенды. Под конец путешествия Фауст не может уже противопоставлять им свои возвышенные стремления, будучи совершенно подавленным повсеместным пороком. Как пишет русский литературовед Ю. В. Манн: «Мы знаем, что возвращение знаменовало пробудившиеся новые надежды, повторную попытку персонажа наладить отношения с окружением»¹¹.

Так и Фауст Ф. М. Клингера, вернувшись в родные земли, надеялся найти утешение, но его надеждам не суждено было сбыться. Он не просто не нашёл того, ради чего было совершенно путешествие, то есть настоящего человека, но и потерял семью и надежду на спасение собственной души. Как мы видим, в конце путешествия Фауст уже не тот уверенный в себе человек, верящий в добрую природу людей и готовый бросить вызов самому дьяволу, которого он презирает. Теперь он повержен, разбит и ничто уже не сможет спасти ни его, ни его душу. Фауст терпит сокрушительное поражение, и ничто в мире уже не может ему помочь и успокоить мучительные терзания его души.

В «Русских ночах» В. Ф. Одоевского Фауст, как и в романе Ф. М. Клингера и трагедии Гёте, совершает путешествие. Но это не странствие в компании дьявола. Они путешествуют, не выходя из кабинета Фауста, используя заметки двух молодых людей, попавшие в руки главного героя, как карту с проложенным на ней маршрутом. Записи эти сохранились только отрывками, каждый из которых рассказывает определённую историю, которая является чем-то вроде остановки для осмотра достопримечательностей во время путешествия. Каждая из таких остановок посвящена определённой философской, эстетической или этической проблеме, которая, как удивительный экспонат, выносится на обозрение собеседников. Если приводить отрывок из записей этих двух молодых людей, который Фауст зачитал своим друзьям во время одной из их ночных встреч, то путешественники так характеризуют цель, побудившую их пуститься в странствия в чужие

11 Ю. Манн. Динамика русского романтизма. – М.: Аспект Пресс, 1995, С. 344.

края: «Такие наблюдения – справедливые или нет, не знаю – породили в моих молодых философах непреодолимое желание исследовать некоторых людей, которые, живя между другими, в большей мере пользуются названием великих, или названием сумасшедших, и в этих людях поискать разрешение тех задач, которые до сих пор укрывались от людей с здравым смыслом. В этом намерении они пустились путешествовать по свету»¹².

Во время ночных чтений Фауст затрагивает темы, интересовавшие русских шеллингианцев из кружка Любомудров. Например, рассматривается вопрос о гениях и гениальности, где разбирается проблема взаимодействия сознательного и бессознательного в творческой деятельности, на примерах Баха, Бетховена и уже упомянутого злополучного архитектора Пиранези. Но во всех этих беседах Фаусту удаётся руководить течением разговоров и настроений, более того, его мнение и убеждение не только не меняются, но и остаются непоколебимыми в течение всех ночных встреч, в отличие от Фауста Ф. М. Клингера, которого путешествие в компании дьявола Левиафана сломило и подавило окончательно.

Наконец, мы перейдём к вопросу о том, собственно, почему Фауст Гёте был воспринят настолько по-разному русским и немецким авторами. Этот вопрос очень важен, так как он даёт нам возможность, ссылаясь на расхождения двух интерпретаций, сопоставить особенности настроений, царивших в момент написания произведений Ф. М. Клингера и В. Ф. Одоевского в России и Германии, а также рассмотрим зависимость интерпретаций от личности самих их авторов. Ведь, как пишет В. Жирмунский: «Конечно, процесс идеологического влияния и литературного взаимодействия не имеет никогда характера механического заимствования, т.е., простого воспроизведения готовых образцов. Сложность и противоречивость единого социально-исторического процесса создаёт в отдельных странах значительные различия конкретной исторической обстановки и обусловленного этой обстановкой развития идеологии»¹³.

Гёте, пережив в юности бунтарские настроения, затем перешёл на консервативные общественно-политические позиции, что не всеми в Германии было воспринято, как достойный выбор. Многие считали

12В. Ф. Одоевский. Русские ночи. – СПб: Издательский дом «Леонардо», 2011, С. 49.

13В. М. Жирмунский. Гёте в русской литературе. – Л.: Наука, 1982, С. 10.

отказ Гёте от смелых идеалов своей юности трусостью, сервильностью и филистерством. В частности ярким критиком Гёте выступил в Германии Менцель, который обвинил поэта в том, что его творчество слишком оторвано от жизни народа, замкнуто на самом себе, а следовательно, движимо лишь эгоцентрическими мотивами.

В отличие от Гёте, Ф. М. Клингер был в полной мере знаком с жизнью простого народа и его нравами. И судьба его не была безоблачной и простой. Поступив в университет, он становится одним из членов литературного движения «Буря и натиск», которое получило своё название в честь одной из его пьес. Гёте, который одно время тоже был представителем «Бури и натиска» и, будучи знаком с Ф. М. Клингером, не очень одобрял его бунтарские настроения, что привело к существенным разногласиям между ними. После этого Ф. М. Клингеру пришлось странствовать два года в качестве драматурга с актёрской труппой по городам Германии, пока бывший зять Гёте, Иоганн Шлоссер, не добился для него рекомендательного письма к Марии Фёдоровне Романовой, которая приняла его на русскую службу, где он и пребывал в течение сорока лет. За свою жизнь он насмотрелся на бедность и несправедливость, поэтому его роман никак нельзя назвать искусством ради искусства, это полноценная социально-политическая сатира, призванная обличать пороки общества.

Если говорить о В. Ф. Одоевском и его Фаусте в «Русских ночах», то здесь отрыв от реальности, с которым не согласился бы Ф. М. Клингер, наоборот, преподносится, как несомненное достоинство. В. Ф. Одоевский, как, впрочем, и все Любомудры, был категорически не согласен с положениями критики Менцеля. Будучи ярким поклонником и защитником Гёте, он воспринимал его не столько самого по себе, но через призму Шеллинга. Это объясняет тот факт, что В. Ф. Одоевский всецело разделял положение философа о том, что искусство должно существовать только ради самого себя, которое он применял к творчеству Гёте. Для него искусство было также своего рода познанием мира, которое основывается на интуитивном чувстве. Гёте он считал человеком, который, если не достиг в этом познании совершенства, то, по крайней мере, был близок к этому. Вот что пишет по этому поводу В. Жирмунский: «Наиболее крупный писатель из круга Любомудров, кн. В. Ф. Одоевский, видел в Гёте свой идеал в области поэзии. Значение Гёте для Одоевского, как и для других Любомудров, прежде всего в том, что он поэт-философ, что его поэзия является

интуитивным познанием, родственным философии. С точки зрения романтика-шеллингианца, истинный поэт не может не быть философом, истинный философ не может не быть поэтом: поэт интуитивно угадывает то, что потом открывает философ»¹⁴.

Особенность отношения В. Ф. Одоевского к Гёте заключается в том, что в Гёте его больше интересует личность поэта, в которой он видит романтика-мудреца, способного охватить весь мир и разгадать все его загадки, чем его конкретные произведения. Именно поэтому в его произведении «Русские ночи» главный герой хоть и получает имя Фауст, но его жизнь имеет мало общего с содержанием, как народной легенды о знаменитом учёном и чернокнижнике, так и с трагедией самого Гёте. В. Ф. Одоевский стремился создать образ мыслителя, который разделял бы убеждения романтиков-шеллингианцев. Тем не менее, он наделяет Фауста некоторыми идеями, которые не были свойственны ни самому Гёте, ни немецким философам романтического толка вообще. Так, например, Фауст В. Ф. Одоевского является проводником идеи русского мессианства, о которой у Гёте нет ни единого намёка. Фауст в «Русских ночах» представляется скорее продуктом философии кружка Любомудров, подавляющее большинство из которых в дальнейшем стали придерживаться славянофильских позиций и взглядов. Своеобразие русского Фауста связано с особенностями восприятия и отношения к Гёте в России, которое целиком и полностью осуществлялось через призму Шеллинга, идеи которого также претерпели некоторую адаптацию к русской мысли. В подтверждение всему сказанному выше, нам уместно будет привести слова В. Жирмунского, который пишет: «Таким образом, и на романтика Одоевского влияет по преимуществу образ Гёте как поэта-философа, а не конкретное содержание его произведений»¹⁵.

Образ Фауста всегда был неотъемлемой частью европейской культуры. Он всегда рассматривался, как символ величия человеческого духа и стремления выйти за доступные ему пределы в ту сферу, где человеческому существу ещё не доводилось бывать. Оценка этого стремления постепенно претерпевала изменения, от крайне осуждающего отношения, до восхищения силой и мощью разума человека, что мы можем наблюдать уже в трагедии Гёте «Фауст». В ней Фауст – это триумф человеческого духа, несмотря на все ухищрения Мефи-

14 В. М. Жирмунский. Гёте в русской литературе. – Л.: Наука, 1982, С. 150.

15 В. М. Жирмунский. Гёте в русской литературе. – Л.: Наука, 1982, С. 153.

стофеля, он удостоивается спасения своей души небесными силами. Этот образ получился настолько сильным и многогранным у Гёте, что просто не мог не привлечь к себе внимания многих писателей и мыслителей, как его современников, так и более позднего поколения, что ещё раз доказывает совершенство сочетания таланта Гёте и величественной мощи, заложенной в образ Фауста.

В данной работе были рассмотрены две различные рецепции Фауста Гёте, авторами которых являются Ф. М. Клингер и В. Ф. Одоевский. Их интерпретации не только до конца не совпадают с образом из трагедии Гёте, но в каждой из них внимание заостряется на определённых его чертах, что связано с особенностями личностей, общественного окружения и ведущих идей этих двух авторов. Каждый из них воспринял фигуру Фауста по-своему и наделил его определённым жизненным путём и складом характера. Для Ф. М. Клингера Фауст – это самонадеянный борец за возвышенные идеалы, он, столкнувшись с пороками общества, теряет свою жизненную силу и лишается спасения души. Любомир В. Ф. Одоевский, наоборот, изображает Фауста верным своим идеалам до конца, стремящимся показать своим собеседникам важность поэтического начала в мире и многих других идей, приверженцами которых были русские романтики-шеллингианцы. Такое расхождение в понимании того, кто же такой Фауст, открывает нам некоторые особенности русской и немецкой культур. Так русский писатель И. Гончаров в главном герое романа «Обломов»¹⁶ изобразил полную противоположность Фаусту. В Илье Обломове была заключена вся суть русского общества, которое в подавляющем большинстве пребывает в бездействии и инертности, потому что для него это привычно и удобно. Ему не хватает решительности бросить миру вызов, по своей мощи подобный вызов брошенному Фаустом, дабы очнуться от сонливого прозябания и, наконец-то, приобрести привычку действовать и самим отвечать за свою судьбу. Но не эти черты Фауста привлекают внимание в Германии. В непростое для этой страны время к мотивам жизни Фауста обращался Томас Манн в романе «Доктор Фаустус»¹⁷, в котором автор также размышляет о современном ему немецком государстве. Герой романа Леверкюн стремится прожить жизнь, подобно легендарному учёному и чернокнижнику, что, однако, приводит его к падению, в котором мы видим крушение

16И.А. Гончаров Обломов. – М.: Эксмо, 2006.

17Т. Манн Доктор Фаустус. – М.: АСТ: Астрель, 2011.

немецкой культуры, ставшей под знамёна нацизма.

Как мы уже успели убедиться, каждая культура и каждая историческая эпоха имеет своего Фауста. В его образе каждый раз можно прочесть тревоги, надежды и настроения того или иного общества. Если говорить о России, то она находится в ожидании своего Фауста, который научит её действию. Ведь даже в интерпретации В.Ф. Одоевского Фауст представлен скорее наблюдателем, чем активным деятелем. Видение Фауста Ф. М. Клингером несколько похоже на настроения Т. Манна. И тот и другой в своих произведениях показали, к каким катастрофическим последствиям может привести излишняя самонадеянность и желание возвыситься над всем миром. Фауст – это урок для Европы и мира. Это не просто герой легенды. Фауст – это идея, которая настолько неисчерпаема, что у человечества ещё не раз будет повод обратиться к этому образу.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гайденок П. П. Трагедия эстетизма. М.: Республика, 1997.
2. Гёте. И. В. Фауст. М.: Эксмо, 2013.
3. Гончаров И.А. Обломов. М.: Эксмо, 2006.
4. Жирмунский В. М. Гёте в русской литературе. Л.: Наука, 1982.
5. Кемпер Д. Гёте и проблема индивидуальности в культуре эпохи модерна. М.: Языки славянской культуры, 2009.
6. Клингер Ф. М. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад. – СПб: Издательство «Азбука-классика», 2005.
7. Кьеркегор С. Или-или. – СПб: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора, 2011.
8. Легенда о докторе Иоганне Фаусте. Немецкие шванки и народные книги XVI века. М.: Художественная литература, 1990.
9. Мандевиль Б. Басня о пчёлах. М.: Мысль, 1974.
10. Манн Т. Доктор Фаустус. М.: АСТ: Астрель, 2011.
11. Манн Ю. В. Динамика русского романтизма. М.: Аспект Пресс, 1995.
12. Одоевский. В. Ф. Русские ночи. СПб: Издательский дом «Леонардо», 2011.
13. Шеллинг.Ф.В.И. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1987, Т. 1.
14. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983, Т.1.

Крымчурина Н.

ТВОРЧЕСТВО ФРАНЦА КАФКИ КАК ЧЕРЕДА КОШМАРНЫХ СНОВ

ХХ век оказался богат на талантливых, незаурядных, по-своему уникальных писателей и поэтов. Эта тенденция довольно ярко отразилась на истории русской литературы: начало века познакомило нас со многими новыми направлениями, оригинальными и подчас шокирующими. Немало литературных открытий было и в целом по всему миру, и в этой работе я хочу рассмотреть творчество немецкоязычного писателя Франца Кафки. Его книги впервые были переведены на русский язык только в 1965 году (да и то стоили половину месячной зарплаты), когда «железный занавес» уже поднялся настолько, чтобы впустить «западную крамолу».

Оригинальное название темы содержало хайдеггеровскую категорию «ужас» как характеристику произведений Кафки. Для немецкого философа-экзистенциалиста «ужас» трактовался как ужас от осознания отсутствия Бога, его «нетости»; он пришел на смену трагедии предыдущего века. Действительно, всё творчество Франца Кафки пронизано состоянием оцепенелости и почти маниакальной тревожности. Если бы можно было характеризовать его творчество через человеческие качества, я бы сказала, что у него стеклянные глаза. Но к понятию «ужас» я решила добавить слово «кошмар». Основной причиной стало то, что как при самом первом ознакомлении, так и при всех последующих прочтениях и перечитываний меня не покидало стойкое ощущение, что я попадаю в объятия Морфея. Но Морфея не приятного, расслабляющего и насыщающего энергией, а цепкого, холодящего и желающего причинить своей жертве зло. Читая «Замок», «Процесс», «Превращение» или любое другое произведение Кафки, читатель словно затягивается в болота кошмарного сна. Вот как характеризовал творчество этого писателя Борхес: «Никто еще не догадался, что произведения Кафки — кошмары, кошмары вплоть до безумных подробностей».

Эмоциональный фон, пребывая в котором, Кафка создавал свои произведения.

При изучении любого произведения и его анализе крайне важно

изучить хотя бы основные пункты биографии его автора. Учитывая, что герои Франца Кафки автобиографичны, не взглянуть на жизненный путь писателя станет большим упущением. Это помогает, в некоторой степени, посмотреть на мир глазами писателя, попытаться представить, какие мыслительные процессы имели место в его голове, как зарождались идеи.

Детство Кафки, взаимоотношения с отцом и матерью оказали большое влияние на последующую жизнь и, соответственно, творчество писателя (вспомним «Превращение»). Кстати, этот вопрос много рассматривался с позиций психоанализа: отмечался страх перед отцом, страх кастрации (Кафка имел еврейское происхождение), чувство бессилия, порабощенность снами. Австрийский еврей, родившийся в 1883 году в большой семье оптового торговца, он получил юридическое образование и до самой пенсии работал на чиновничьей должности. Отсюда такой яркий мотив разлагающейся бюрократии и непроходимой стены госслужащих; писатель умело показывал нам мир клерков, заставляя читателя полностью прочувствовать эту атмосферу. На пенсию Франц Кафка вышел рано - по болезни. У него был туберкулез, он постоянно страдал мигренями и бессонницей. Понимание того, что жизнь его не будет длинной (Кафка умер, не дожив месяца до своего 41-го дня рождения), стало одной из причин рано проснувшейся склонности к самосозерцанию, отчужденности и смиренному аскетизму.

Упоминания стоит еще одна черта характера. Кафка ценил одиночество, стремился к нему. В «Дневниках» он писал: «В сущности, одиночество — моя единственная цель, мой самый большой соблазн... и несмотря на это — страх перед тем, что я так люблю»¹. В другом месте он рассуждает, что восприятие одиночества как высокого долга и муки — «искусственная конструкция». Одиночество представляется ему «удовольствием и выгодой»². По этой причине у Кафки были довольно сложные отношения с женщинами: несколько раз он бывал помолвлен и разрывал помолвку. Одиноки и герои, созданные Францем Кафкой: оставивший родину Зелемер К., высланный родителями в другую страну Карл Россман, столкнувшийся один на один с безжалостной машиной право-(или не право-?)судия Йозеф К..

Таковы основные аспекты, повлиявшие на характер и настроение

1 Кафка Франц. Соч. в 3-х томах. М., Харьков. 1994. Т. 3. С. 148.

2 Там же. Т. 3. С.227.

произведений писателя Франца Кафки.

Как уже было сказано, при первом же знакомстве с произведением Кафки (то был «Замок») у меня сформировалась устойчивая ассоциация с тревожным сновидением. Произведения парализуют читателя, заставляют не только прочитать о сне, но и при соответствующем настрое самому попасть в сон. В чем различие? Замечали ли вы, что увидев какой-то знаменательный сон и пытаясь припомнить его поутру, вы понимаете, что он больше не такой логичный и красочный, а в большинстве случаев нелепый, абсурдный. Уже пропадает желание рассказать его кому-нибудь. Но пока вы еще находились в мире этого сна, всё казалось удивительно естественным и возможным. Будь это монстр величиной с 25-этажный дом или побег от привидений - у нас не возникает вопросов «А возможно ли это в природе?», «Не снится ли мне это?». Всё кажется таким будничным, словно любой человек на планете периодически попадает в подобные передрыги. Так вот, Франц Кафка представляет читателям абсурдные события как естественные, заставляя их погрузиться в его сон, втягивая в него, как в болото. Как ему это удастся? Постараюсь предоставить объяснения этому феномену.

Языку Кафки свойственна выборочная высокая детализация. Выборочная, потому что некоторые моменты (которые, может быть, и не несут никакой смысловой нагрузки) описываются подробно, а некоторые - отсутствуют вообще. К примеру, в «Превращении» Грегор Замза просыпается в своей комнате, после чего следует её описание; подробно описана картина, висящая на стене: «Над столом, где были разложены распакованные образцы сукон - Замза был коммивояжером, - висел портрет, который он недавно вырезал из иллюстрированного журнала и вставил в красивую золоченую рамку. На портрете была изображена дама в меховой шляпе и боа, она сидела очень прямо и протягивала зрителю тяжелую меховую муфту, в которой целиком исчезала её рука»³.

Еще одним признаком, являющимся общим для произведений Франца Кафки и снов является некая обрывистость, фрагментарность, искажение времени и частая оторванность от основной линии сюжета. Из-за этого «картинки» кошмара словно накладываются друг на друга. Более того, все основные романы писателя остались недопи-

3 Кафка, Франц. Превращение: рассказы, афоризмы / Пер. с нем. С.Апта. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. С.105.

санними. Зачастую появляется чувство, что переход от одной главы к другой слишком резкий и нелогичный. К примеру, в «Америке», или «Пропащем без вести» переход к концовке довольно неожиданный: речь шла о том, как главный герой, фактически, оказался в плену у одной очень богатой женщины-певицы и её фаворита, в следующей главе мы видим юношу спустя год, везущем куда-то свою хозяйку, а потом он уже оказывается один и отправляется на призыв о какой-то сказочной работе в театре. Такая «рваность» выражается и во введении второстепенных героев - зачастую трудно понять, зачем и как автор вдруг сталкивает своего героя с каким-то новым персонажем.

Следующая деталь: произведения Кафки не несут в себе практически никакой исторической основы. Мы редко можем сделать вывод об эпохе, времени года или стране сюжета. Кафка словно игнорирует историческую науку как таковую, время. То же и во снах: часто ли мы понимаем, что действия данного сна проходят, к примеру, 29 марта или в 2008 году? Географическое местоположение может быть указано, к примеру, понятно, что действия «Америки» происходят в Америке. Но о временных рамках зачастую приходится только догадываться. Несмотря на это, творчество Кафки, в некоторой степени, предвосхитило мировую историю.

«Созерцание сна» как назвал это Александр Белобратов в своей статье о творчестве Кафки, постоянно держит читателя в каком-то психологическом оцепенении. Читатель погружается в созданную автором виртуальную реальность с неожиданными поворотами, порой кажущимися нелепыми и бессвязными. Герои попадают в безвыходные ситуации, их жизни управляются кем-то сверху, кого не увидеть и до кого не достучаться.

Некоторые исследователи отмечают, что в творчестве писателя порой просвечивает слабый мерцающий луч надежды. Данную мысль высказывает лучший друг Кафки Макс Брод. «Еще раз процитирую Ясперса («Философская вера»): «Библейская религия [Ясперс имеет в виду общую основу иудаизма и христианства] живет без трагического сознания или в преодолении трагизма». Так и в «Америке» трагизм человеческого существования в конечном счете преодолен. Человека более не унижают, он (совсем по Гегелю) «снимается» в тройном значении этого слова: он уничтожен, сохранен, вознесен»⁴.

4 Цит. по М.Брод. Отчаяние и спасение в творчестве Франца Кафки / Пер.с нем. Е.С.Кибардиной, Г.В.Снежинской, М.Ю.Некрасова. СПб: Академический проект,

Этот луч не так-то просто высмотреть. Признаться честно, мне самой еще ни разу не приходила в голову мысль о святости Кафки. Более того, концовка «Америки» показалась еще страшней, чем предыдущие главы: нашего героя и других людей везут неизвестно куда, не рассказав ничего толком о будущей работе, но наобещав золотые горы и вольную жизнь. Я отчетливо вспомнила времена Холокоста: пойманных евреев зажали в поезда, которые якобы идут в трудовой лагерь. А потом ничего не подозревавшие люди оказываются ведомыми к газовой камере.

Итак, мы рассмотрели творчество Франца Кафки как ряд снов, тревожных и беспокойных. Многие черты его стиля напоминают нам о сне: выборочная детализация, оторванность от общего течения времени, мозаичность сюжета, алогичность переходов. Чем абсурднее становится сюжет, более он похож на сон, тем глубже и дальше он затягивает и передает состояние ужаса.

Кафка умер, не увидев кошмара тоталитаризма, атомной бомбы, всеобщего порабощения и Холокоста. Но своими произведениями он словно предвосхитил последующие исторические события - недаром Кафку называют пророком. Он поделился с читателями собственным страхом, предвосхитив будущий мировой страх и ужас. Это во многом объясняет такую высокую популярность его произведений. Романы-сны обволакивают читателя, не дают пошевелиться. Шокирует даже не сам ужас, а то, что он воспринимается обыденно.

Творчество Франца Кафки выделяется из всего остального литературного мира. Трудно найти другого писателя, чьи произведения способны передать то настроение, которое появляется при чтении романов и рассказов Кафки: оцепенелость, некая психологическая тяжесть, желание проснуться и осознать, что всё это всего лишь сон.

Закончить своё эссе я хотела бы словами Германа Гессе из его коротенького эссе «Франц Кафка»: он «намного раньше, чем мы, познал адскую муку великого духовного и экзистенциального кризиса, наступившего нас сегодня...»⁵.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Брод М. Отчаяние и спасение в творчестве Франца Кафки /

2000. С.439.

5 в кн.: Герман Гессе. Магия книги / Пер.Г. Снежинская 2010, С. 244–245.

Пер.с нем. Е.С.Кибардиной, Г.В.Снежинской, М.Ю.Некрасова. СПб: Академический проект, 2000.

2. Герман Гессе. Магия книги / перевод Галины Снежинской. СПб: Лимбус Пресс, 2010.

3. Кантор В.К. Соседи: Арабески. М.: Некоммерческое Партнерство «Издательский Дом «Время», 2008.

4. Кафка Франц. Превращение: рассказы, афоризмы / Пер. с нем. С.Апта. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012.

5. Кафка Франц. Соч. в 3-х томах. М., Харьков. 1994.

6. Фараджев К.В. Отчаяние и надежды Франца Кафки // Человек. 1998, № 6.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Зырянов А.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ Т. ГОББСА

Томасу Гоббсу часто приписывается две противоречащих друг другу характеристики: с одной стороны, его называют «либералом», т.к. он выступал в защиту свободы воли, с другой – «консерватором» иди даже «тоталитаристом», т.к. он наделил суверена безграничной властью, отстаивал ценность государственного и общественного порядка и выступал против революционных настроений в стране. Как пишет Б.Г Капустин: «Либерал» ли Гоббс или, точнее, что именно в его наследии дало импульс дальнейшему развитию либеральной мысли – это отнюдь не только сугубо академический историко-философский вопрос. Это – вопрос о генах либерализма. О них можно не думать, пока организм здравствует, как и о Гоббсе не слишком много думали, скажем, в викторианской Англии девятнадцатого века. Двадцатый век заставил заняться глубинной диагностикой тяжелых болезней, и Томас Гоббс сразу оказался в центре внимания и защитников, и противников либерализма»¹.

Фигура Гоббса оказалась весьма противоречивой. Ему даже, подобно Макиавелли, приписывался статус «учителя зла». По утверждению Кори Робина, «из всех политических теоретиков XX века, названных Перри Андерсоном “несгибаемыми правыми” (Лео Штраус, Карл Шмитт, Фридрих фон Хайек и Майкл Оукшот), только последний видел в Гоббсе “родственную душу”»². «Спор» о «либерализме» Гоббса оказался отчасти следствием тех замечаний, которые сделал Лео Штраус к работе «Понятие политического», подвергнув критике представление Шмитта об «индивидуалистическом либерализме».

Можно ли называть Гоббса, создателя «чудовищного Смертного Бога», либералом? Для ответа на этот вопрос Лео Штраус советует обратиться к исчерпывающему определению понятия «свободы», кото-

1 Капустин Б. Томас Гоббс. М., 2007.

2 Робин К. Реакционный дух. Консерватизм от Эдмунда Бёрка до Сары Пэйлин. М.: Изд. Института Гайдара, 2013. С. 109.

рое дает Томас Гоббс в своем «Левиафане»:

Свобода означает отсутствие сопротивления (под сопротивлением я разумею внешнее препятствие для движения), и это понятие может быть применено к неразумным созданиям и неодушевленным предметам не в меньшей степени, чем к разумным существам. Ибо если что либо так связано или окружено, что оно может двигаться лишь внутри определенного пространства, ограниченного сопротивлением какого либо внешнего тела, то мы говорим, что это нечто не имеет свободы двигаться дальше. Подобным же образом о живых существах, пока они заперты или сдерживаются стенами или цепями, а также о воде, которая удерживается берегами или посудой и которая иначе разлилась бы по большему пространству, мы обыкновенно говорим, что они не имеют свободы двигаться так, как они двигались бы без этих внешних препятствий. Но если препятствие движению кроется в самом устройстве вещи, например когда камень находится в покое или когда человек прикован болезнью к постели, тогда мы обычно говорим, что эта вещь лишена не свободы, а способности движения³.

Таким образом, понятие свободы у Гоббса в значительной степени отличается от классического понимания. Во-первых, Гоббс отмечает, что «все люди одинаково свободны от природы»⁴, с чем было бы сложно согласиться и Платону, и Аристотелю. Во-вторых, для Аристотеля понятие «свободы» непосредственно связано с понятием «свободы воли», которая реализуется человеком посредством выбора между добром и злом. Сам человек оказывается вправе выбирать между тем или иным действием, и, таким образом, от него самого зависит, будет он порочным или добродетельным. Для Гоббса такая позиция не приемлема. Свобода воли – это свобода «хотения», а она, в свою очередь, является причинно обусловленной. Свобода воли в части беспрепятственности хотения для Гоббса несомненна, но ее нет в смысле того, откуда это хотение берется: «Так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина – из другой в непрерывной цепи (первое звено которой находится в руках Бога – первойшей из всех причин), то они проистекают из необходимости»⁵.

3 Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль, 2001. С. 145.

4 Ibid. С. 150.

5 Ibid. С. 146.

На основе этого мы можем сделать некоторые выводы: Гоббс является защитником свободы, хотя она в его понимании имеет своеобразный характер; он сознательно не выступает за ограничение власти государства, однако не утверждает, что щупальца «монстра» должны проникнуть во все аспекты жизни подданных. Государство вправе делать все, кроме того, что может нанести вред его подданным. Исходя из этого, можно ли утверждать, что Гоббс «тоталитарист»? Лео Штраус стал одним из самых последовательных критиков такой точки зрения.

Чтобы лучше понять идеи Гоббса, необходимо, утверждает Лео Штраус, ясно понимать, в чем заключается его разрыв с традицией, не только в представлении о понятии «свободы». В своем «Левиафане» Гоббс заявляет, что он является создателем «политической философии»⁶. Это, на первый взгляд, «дерзкое высказывание» имеет под собой прочную основу. Предшествующая традиция, рассуждая о природе и целях государства, тяготела к идеализму. Гоббса же интересует реальное положение вещей. Он пытается из предпосылки об эгоистической природе людей вывести единственно возможное основание, на котором может быть создано государство. Гоббс ценит и любит античных мыслителей, считая их своими «учителями», но он не может принять их «утопические» идеи.

Чуждо Гоббсу оказывается их рассуждения о лучшем режиме правления. Он не задается этим вопросом, т.к. считает, что создает механизм управления государством, способный эффективно работать в любых обстоятельствах: «она [традиция] декларировала поэтому множество типов легитимных режимов, следовательно, ответ на вопрос, какой тип режима легитимен при данных обстоятельствах, зависит от этих обстоятельств. Естественный общественный закон, напротив, интересуется тем правильным общественным строем, чья актуализация возможна при всех обстоятельствах. Он поэтому пытается обрисовать тот общественный строй, который может претендовать на легитимность или справедливость во всех случаях, безотносительно к обстоятельствам»⁷. Не уделяет Гоббс внимания и личности правителя. Его механизм власти «нейтрален» и безотносителен к личности человека или людей, стоящих во главе. Поэтому не имеет зна-

6 Гоббс Т. Избранные сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989. С. 279.

7 Штраус Л. Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 183 - 184.

чения, будет это «философ» или «страж», главное – чтобы он обладал благоразумием, свойством, присущим всем взрослым и психически здоровым людям. «Я знаю, что Аристотель в первой книге своей Политики устанавливает в качестве основы своей доктрины, что некоторые люди предназначены самой природой к управлению, именно наиболее мудрые (к каковым он причислял и себя как философа), другие же к службе (именно те, кто обладает сильным телом и не является, подобно ему, философом)». Сам же Гоббс считает, что «если природа поэтому сделала людей равными, то это равенство должно быть признано; если же природа сделала людей неравными, то равенство все же должно быть допущено, так как люди считают себя равными и вступят в мирный договор не иначе как на равных условиях»⁸.

Подданные должны подчиняться суверену не только из страха перед его мечом, но из факта признания его права на управления государством. Здесь тоже обнаруживается разрыв Гоббса с традицией. Законы принимаются не в силу их соответствия добродетели или истинности, а в силу авторитета Суверена. «Auctoritas, non Veritas» (Авторитет, а не истина) – формула, которую часто повторяет Томас Гоббс «Либерализм» Гоббса проистекает, по мнению Штрауса, из его понимания человеческой природы и функции государства-Левиафана. Классическая традиция считала, что человек может достичь идеала своей природы только в государственном состоянии и посредством его и, «следовательно, что гражданское общество предшествует индивиду»⁹. Эта посылка привела к тому, что «первичным нравственным фактом» стали считать обязанность индивида, а не его права.

Для Гоббса это было неприемлемо. Его Левиафан – это фундаментальное создание всех людей, которые актом своей доброй воли передали ему свои полномочия для установления и поддержания мира и обеспечения законности их договора. В этом заключался радикальный поворот от средневековых представлений о том, что правительства существуют, чтобы служить своей цели или прихоти Церкви. Логика рассуждений Штрауса в этом вопросе строится следующим образом: «Если мы можем называть либерализмом ту политическую доктрину, которая рассматривает как фундаментальный политический факт права человека, в отличие от его обязанностей, и отождествляет

8 Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль, 2001. С. 107.

9 Штраус Л. Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 175.

функцию государства с защитой или сохранением упомянутых прав, то мы должны сказать, что основателем либерализма был Гоббс»¹⁰. Это очень смелое заявление, ведь само понятие «либерализм» возникло после 1789 года и непосредственно связано с Великой французской революцией. Однако такой вывод вытекает из приведенных Штраусом посылок.

Кроме того, Гоббс утверждает, что «обязанности подданных по отношению к суверену предполагаются существующими лишь в течение того времени, и не дольше, пока суверен в состоянии защитить их»¹¹. Этот аргумент может также напоминать нам об одном из основных принципов классического либерализма – идея о том, что если правительство не делает свою работу, то подданные в праве не подчиняться ему. К тому же за индивидом остается право, даже если он совершил преступление, за которое полагается смертная казнь, то он может не подчиниться решению суверена и оказать сопротивление, защищая свою собственную жизнь. «... и разумный эгоизм не может быть поставлен под сомнение никакими велениями суверена: гражданин не вмешивается в компетенцию государства, но его лояльность – не больше чем стремление выжить. В критической ситуации, когда суверен угрожает его жизни, он склоняется перед его силой и правом, но Гоббс всегда замечает индивидуальные шансы спасения и размышления, не угрожающие самому существованию порядка»¹².

Таким образом, индивид имеет дело с «монстром» Левиафаном, который вселяет в него ужас и заставляет повиноваться законам. Однако только он делает возможным сразу несколько важных пунктов, необходимых для нормального развития человеческого общества. Во-первых, государство подавляет некоторые желания индивидов, но гарантирует сохранение их жизней. А все остальные свободы «... проистекают из умолчания законов»¹³. Во-вторых, только в государственном состоянии становится возможным появления частной собственности, т.к. до этого не было инстанции, гарантирующей ее

10Ibid. 174.

11Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль, 2001. С. 153.

12Филиппов А.Ф. Техника диктатуры: к логике политической социологии // Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. Спб.: Наука, 2005. С. 307.

13Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль, 2001. С.152.

сохранность и принадлежность конкретному индивиду. В-третьих, только в государстве становится возможным появление морали. Естественные законы резюмируются Гоббсом в одном простом правиле, которое отсылает нас к «золотому правилу морали» – «не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы было сделано по отношению к тебе»¹⁴.

Исходя из всего этого, Гоббс оказывается для Штрауса первым «либералом до либерализма», который во много опередил свое время. Спустя два века Джон Стюарт Милль, один из основных теоретиков либерализма, в своем эссе «О свободе» практически повторит мысль Гоббса: «Единственная цель, которая служит оправданием для вмешательства одних людей, индивидуально или коллективно, в деятельность других людей, — это самозащита. Проявлять власть над членом цивилизованного общества против его воли допустимо только с целью предотвращения вреда другим»¹⁵.

Карл Шмитт, в свою очередь, никогда напрямую (как это делает Штраус) не называл Томаса Гоббса «либералом». Он начинает с того, что обращает свое пристальное внимание на XXXVII главу «Левиафана» о «Чудесах и об их употреблении». В ней, в соответствии с общей логикой трактата, говорится, что суверен вправе определять, что называть чудом, распространяя, таким образом, свою власть и на решение вопросов религии и веры. «В этом вопросе [о чуде] всякий человек должен сделать судьей не собственный разум или совесть, а государственный разум, т.е. разум верховного наместника Бога. Фактически мы уже сделали последнего судьей, раз дали ему верховную власть делать все, что необходимо для нашего мира и защиты»¹⁶. Тем самым суверенная власть достигает вершины своего могущества. Она становится высшим представителем Бога на земле. «Именно в этом контексте слова о суверене как «lieutenant of God» вовсе не случайно помещены в конец главы трактующей о чудесах»¹⁷.

В конце главы Гоббс делает существенное замечание: «Отдельный

¹⁴Ibid. С. 110.

¹⁵Милль Дж. 2000. О свободе // В кн.: О Свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половины XX века). М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 317.

¹⁶Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль, 2001. С. 302.

¹⁷Шмитт К. 2006. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 191.

человек волен (так как мысль свободна) верить или не верить в душе тем деяниям, которые выдавались за чудеса»¹⁸. В решающий момент Гоббс «отступает». Таким образом, человек только «внешне» обязан придерживаться тому, что было установлено сувереном в вопросе о чудесах и вере. «Внутренне» он имеет право, если это не приносит вреда государству, верить в то, что он хочет. Это серьезная оговорка «в духе индивидуализма»¹⁹. А отсюда «логически вытекает все, вплоть до либеральной идеи правового и конституционального государства»²⁰.

Индивид, таким образом, оказывается свободным в вопросе своей веры. Он лишь внешне обязуется отправлять соответствующий культ, если того требует суверен. «Щупальцы монстра» оказываются неспособными проникнуть во всех сферы жизни отдельного человека. Таким образом, закладываются основания для сферы «приватности».

Шмитт так же, как и Штраус, отмечает разрыв Гоббса с традицией. Он обращает внимание на преобразование Гоббсом понятия естественного права. У английского мыслителя появляется то, что может быть названо «научным естественным правом» в отличие от предшествующего ему «естественного права по справедливости», в наибольшей степени развитого Гроцием и исходящего из существования некоего догосударственного права²¹. В системе же Гоббса до государства и вне его никакого права не существует. Оно появляется только как следствие заключения общественного договора и создания государства. «Поэтому противоположность правого и неправого возникает только в государстве и благодаря государству. Государство не может творить неправые дела, поскольку то или иное определение становится правом только потому, что государство делает его содержанием государственного повеления, а не потому, что оно соответствует какому-то идеалу справедливости»²². И здесь же Шмитт апеллирует к той же формуле Гоббса, что и Лео Штраус – «законы создаются не истиной, а авторитетом. Закон – это не какая-то справедливая норма,

18 Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль, 2001. С.302.

19 Шмитт К. 2006. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 191.

20 Ibid.

21 Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2005. С. 40.

22 Ibid. С. 40.

а приказ, распоряжение (mandatum)...»²³. Та система государственного управления, которую создает Томас Гоббс, оказывается безотносительна к понятию справедливости, но является эффективным механизмом «властвования». «Индивид и государство противостоят друг другу непосредственно»²⁴, но Левиафан не причиняет вреда своим подданным, а служит их защите.

Однако если для Штрауса «либерализм» Гоббса носит позитивный характер, то для Шмитта это серьезный недостаток, за который он критикует английского мыслителя и «первого либерала-еврея»²⁵, взгляд которого остановился на этом едва приметном изъяне»²⁶. Именно различие между внутренним и внешним, которое Гоббс делает в XXXVII главе, по мнению Шмитта, стало смертельной болезнью для великого Левиафана.

Чтобы понять критику Шмитта, необходимо обратиться к его работе «Понятие политического». В этой статье он разворачивает «радикальную критику либерализма». По мнению Хайнриха Майера, эта критика, «к которой Шмитт стремится, однако же, не доводит ее до конца. Ибо предпринимаемая Шмиттом критика либерализма разворачивается и остается в горизонте либерализма»²⁷. Шмитту оказывается противна сама идея «индивидуалистического либерализма», т.к. в нем отсутствует политическая идея. «И если либерализм стал отныне чем-то сомнительным, то ему нужно противопоставить „другую систему“, во всяком случае, первым словом против либерализма будет: позиция политического»²⁸. Таким образом, критика Шмитта ведется «от имени политического... и ради религии»²⁹.

Изначально Шмитт считал, что альтернативой «индивидуалистическому либерализму» может служить концепция политического Томаса Гоббса. Однако Лео Штраус в своих «Замечаниях» на «Поня-

23Ibid.

24Ibid. С. 138.

25Шмитт имеет в виду Бенедикта Спинозу.

26Шмитт К. 2006. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 193.

27Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». О диалоге отсутствующих. М.: Скимень, 2012. С. 19.

28 Шмитт К.. Понятие политического // Вопросы социологии. №1. М., 1992. С. 65.

29Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». О диалоге отсутствующих. М.: Скимень, 2012. С.41.

тие политического» показал несостоятельность такой позиции. «По мнению Штрауса, критика Шмиттом либерализма не является последовательной; Шмитт не видит того, что именно Гоббс, на которого он ссылается пытаясь отстоять и «утвердить политическое как таковое и безусловно неоспоримое», является истинным «основателем либерализма» и «творцом идеала цивилизации». Уже позже Шмитт, по мнению Майера, сделает исправления в соответствии с замечаниями еврейского коллеги, но не признает это публично. В последней версии «Понятия политического» связь с концепцией Гоббса едва уловима.

Спор о «либерализме» Томаса Гоббса так и остается незавершенным. Для Лео Штрауса нет никаких сомнений в том, что концепция, созданная Гоббсом, является либеральной, а сам он заложил фундамент для дальнейшего развития либерализма и стал первым «либералом до либерализма», который во много опередил свое время. Стремление Гоббса «...рассматривать как фундаментальный политический факт права человека, в отличие от его обязанностей, и отождествлять функцию государства с защитой или сохранением упомянутых прав...»³⁰, не оставляет в этом сомнений.

Карл Шмитт очень ценил Гоббса как выдающегося мыслителя, но он не мог ему простить тех существенных уступок, на которые ему указал Штраус, в пользу «индивидуалистического либерализма» и которые приводят к разрушению Левиафана изнутри. Если Гоббс превратил обязанности подданного перед сувереном из безусловных в условные и, как мы показали выше, оставил за индивидом право оказать сопротивление суверену, покушающемуся на его жизнь, то рушится само понятие политического. Именно в этом моменте происходит разрыв. Гражданин, по Шмитту, «целиком и полностью захвачен политическим участием. Политика – это судьба»³¹. Если так, то он должен принимать участие в делах государством и военные действия не составляют исключения – «Государство как наиважнейшее политическое единство сконцентрировало у себя невероятные полномочия: возможность вести войну и тем самым открыто распоряжаться жизнью людей»³². Шмитт не оправдывает войну, она для него всегда есть несправедливое «человекоубийство», но в то же время она не мо-

30Штраус Л. Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 174.

31Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». О диалоге отсутствующих. М.: Скимень, 2012. С.25.

32Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. №1. М., 1992. С.50.

жет быть исключена из горизонта политического. А в системе Гоббса оказывается, что суверен не вправе требовать от подданных, чтобы они отдавали свои жизни за свое отечество, т.к. это противоречит главной цели установления государства. Поэтому в последней версии «Понятия политического» Шмитт на вопрос, «можно ли из чистого и последовательного понятия индивидуалистического либерализма получить специфически политическую идею?» однозначно отвечает – «нет» [Шмитт, 1992: 59].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гоббс Т. Избранные сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989.
2. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль, 2001.
3. Капустин Б. Томас Гоббс. М., 2007. // <http://www.sps.ru/?id=211466> [Проверено 25. 06. 2014].
4. Робин К.. Реакционный дух. Консерватизм от Эдмунда Бёрка до Сары Пэйлин. М.: Изд. Института Гайдара, 2013.
5. Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». О диалоге отсутствующих. М.: Скимень, 2012.
6. Милль Дж. О свободе // В кн.: О Свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половины XX века). М.: Прогресс-Традиция, 2000.
7. Филиппов А.Ф. Техника диктатуры: к логике политической социологии // Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. Спб.: Наука, 2005.
8. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. №1, М., 2002.
9. Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. Спб.: Наука, 2005.
10. Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.
11. Штраус Л. Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007.

Устьянцев Р.

ИСТОРИЯ ОБРАЗА ЛЕВИАФАНА В РАБОТЕ КАРЛА ШМИТТА

Некоторое время назад мне довелось увидеть рекламу польского супермаркета под названием “Левиафан”. Помимо прекрасного названия у него был еще и не менее чудесный слоган: “твой добрый сосед”. Сложно сказать, были знакомы польские рекламщики с соответствующим трудом Томаса Гоббса или нет. Наверное, так же сложно утверждать и то, что они были знакомы с Книгой Иова, где впервые встречается подробное описание данного зверя, но что-то слышали - это точно. Скорее всего, подобного рода название должно было ассоциироваться в головах потенциальных покупателей с чем-то настолько огромным, что там (или в нем) точно найдется все. Судя по то-му, что сеть развивается, изначальный замысел осуществился вполне успеш-но. Гоббсу же повезло с замыслом немного меньше.

Опубликованная в 1651г. книга оказалась не на латыни, которая считалась в тот период языком всякой научной работы, а на английском, что вызвало первую волну неприятия данной работы . Вторая волна критики касалась уже самого содержания. Гоббсу вменяли в вину то, что он является атеистом, что поддерживает диктатуру Оливера Кромвеля, а также то, каким образом он интерпретирует писание . Помимо вышеперечисленного, критика касалась и названия работы. Ужасное морское чудовище - Левиафан, который зачем -то включался в эту работу и добавлял ей гораздо больше отрицательных элементов, нежели положительных. Будучи синонимом ужаса и неподвластной мощи, данный образ скорее отталкивал от себя, нежели привлекал. Не случайно вторая часть названия работы немецкого юриста и по-литического теоретика Карла Шмитта звучит как “Смысл и фиаско¹ одного политического символа”. Действительно, Гоббсу не удалось создать символ, который стал бы объединяющим для Англии XVIIв.², более того, для нас остается вопросом сам смысл использо-

1 Курсив мой

2 Шмитт К., Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса - СПб.: “Владимир

вания данного образа. Зачем Гоббс использует его? зачем выносит в название работы? Едва ли кто-то сможет дать исчерпывающий ответ на эти и многие другие вопросы, возникающие у читателей “Левиафана”. Однако многие политические теоретики, в число которых входят А.Р.Мартинич, Н.Бредеркэмп, Н.Малколм, Карл Шмитт и многие другие, признают, что данный библейский образ обладает для Гоббса принципиальной значимостью. В качестве наиболее яркого примера такого тезиса нам хотелось бы обратиться к работе Карла Шмитта. Рассуждая об эзотеризме Гоббса, который “знал толк в утаиваниях”³ он пишет, что “упоминания о Левиафане, всплывающие в тексте его книги, как раз и были такими на миг приотворенными окнами”⁴, сквозь которые мы и можем попытаться разглядеть истинный замысел философа из Мальмсбери.

Таким образом, в рамках данной работы обратиться непосредственно к истории образа Левиафана у Карла Шмитта, обозначая свою цель как последовательное восстановление тех аргументов, которые являлись для него наиболее значимыми.

Для того, чтобы достигнуть данной цели мне необходимо последовательно выполнить следующие задачи:

- 1) рассмотреть историю и контекст употребления мифического образа Левиафана в Ветхом Завете
- 2) проанализировать упоминания о Левиафане в христианской теологии
- 3) изучить места и контекст употребления образа Левиафана в иудейских источниках

В случае успешного их выполнения мы получим те данные, которые позволят нам подтвердить значимость данного образа как для Томаса Гоббса, так и для Карла Шмитта.

В своей работе “Левиафан в учении Томаса Гоббса”⁵, немецкий юрист и политический теоретик Карл Шмитт рассматривает историю мифического образа Левиафана с момента его появления на страницах книги Иова и Исаии и до того, когда Левиафан появляется у самого Томаса Гоббса. Мы начнем с рассмотрения истории его раз-

Даль”, 2006. - с. 232

3 Ibid. с. 142

4 Ibid. с. 143

5 Шмитт К., Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса - СПб.: “Владимир Даль”, 2006. - 300 с.

вития, а затем, в более подробной форме проанализируем как данные упоминания в книгах Иова и Исаии, так и то, в каких местах и ка-ком контексте встречается нам Левиафан у Гоббса.

Начинает Шмитт с утверждения, которое уже обозначено мною выше. А именно, то, что образ Левиафана имеет ветхозаветные истоки. “Левиафан <...> - это не просто какое - нибудь “тело” или зверь, а библейский образ, за много сотен лет обросший мифологическими, теологическими и каббалистическими толкованиями, причем образ из Ветхого завета. Это морское чудовище, опи-санное в 40 и 41 главах книги Иова как самый сильный и неукротимый зверь”⁶. В этом же абзаце Шмитт впервые упоминает, что помимо Левиафана, в книге Иова имеется описание наземного животного, Бегемота. Каким образом сло-жились данные библейские описания, по мнению Шмитта, само по себе явля-ется проблемой, однако она лежит несколько за граница-ми как исследования Шмитта, так и за границами того рассмотрения, которое являлось принципи-альным для Гоббса. Важным при том является то, что “Левиафан всегда вы-ступает как огромное морское животное, крокодил или кит, вооб-ще как боль-шая рыба, Бегемот же - как животное сухопутное, к примеру огромный бык или слон”⁷. Как в дальнейшем верно указывает Шмитт, оба данных монстра часто увя-зывают с другими животными Ветхого завета. В данном контексте для нас будет достаточно обратиться к книге пророка Исаии (Ис., 27,1), где мы встретим не одного, но двух левиафанов , которые также явля-ются и змеями. “В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское”. Сам Шмитт предпо-читает не развивать эту тему, однако ее не стоит просто так оставлять в стороне. Включение в Левиафана библей-ского образа змея не мо-жет быть не значимым хотя бы потому, насколько важ-ную роль игра-ет змей сам по себе. В качестве подтверждения данного тезиса нам стоит обратиться к третьей главе книги Бытия (Быт., 3: 1 - 20), где, как мы знаем, именно змей, который в дальнейшем стал ассоциироваться с дьяволом, способствовал Грехопадению человека. Также упомина-ния морского змея мы встречаем в книге пророка Амоса (Ам., 9 :3), где в божественную кару , на-правленную на израильтян включается нападение морского змея на тех, кто попытается скрыться от божье-

6 Ibid. с.107

7 Ibid. с. 108

го гнева под водой. Однако, это стоит особо подчеркнуть, сам образ змея является очень сложным и противоречивым, так как, помимо отрицательного, включает в себя возможность судить и воздавать за дела, что непосредственно отображено в книге Бытия, где именно Дан, сравниваемый со змеем, получает право судить (Быт., 49: 16-17). Более того, как мы знаем Колено Даново должно будет произвести на свет Антихриста⁸, что является дополнительным подтверждением связи между образом змея, его возможной интерпретацией в качестве дьявола, и, в то же время, возможно-стью судить. В этом контексте также интересным является то, что Гоббс предполагает одно из упоминаний Левиафана в конце главы XXVIII, в которой он рассуждает о наказаниях и наградах. Несмотря на то, что Шмитт, как уже было обозначено ранее, не останавливается и не продолжает рассматривать связи между Левиафаном, иными библейскими зверями и их характеристиками, однако, это могло быть важным для Гоббса, о чем мы немного упомянули, но и разовьем данную тему позже, когда перейдем к более широкому рассмотрению контекста употребления образа Левиафана в его работе. Сам же Шмитт указывает только лишь на то, что Левиафан, в дальнейшем, сливается со всеми другими образами, и “становится символом некой ужасной силы и, в конце концов, злокозненным врагом человека. Он может символизировать как власть дьявола, в различных формах, так и самого Сатану”⁹. Благодаря подобному смешению образов, Левиафан сближается с животными Апокалипсиса из откровения св.Иоанна: “дракон, или змей, “зверь из бездны», «зверь из земли» и «зверь из моря»”¹⁰. В данном контексте Шмитт также ссылается на работу Вильгельма Нейса, где сам Левиафан не называется, однако некоторые изображения “дракона” или “зверя из моря” могли бы заинтересовать исследователей. Помимо самой библейской интерпретации, Шмитт предоставляет еще и интерпретацию мифологическую, говоря нам о том, что “с Левиафаном можно соотнести все мифы и сказания о битвах с драконом, наиболее известными из которых, конечно, будут являться битвы св.Георгия,

8 См. например “Слово о Христе и Антихристе” Ипполита Римского. Электронную версию см.: http://azbyka.ru/otechnik/?Ippolit_Rimskij/xrist_antixrist [проверено 24.05.2014]

9 Шмитт К., Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса - СПб.: “Владимир Даль”, 2006. - с.109

10Ibid.

св.Михаила, а также зна-менитая “Песнь о Нибелунгах”, в которой главный герой Зигфрид сражается против колдуна Фафнира, принявшего облик дракона. Но даже если рассматривать только самого Левиафана, то количество возможных теологических и исторических интерпретаций просто огромно. Шмитт перечисляет лишь некоторые из них, обращая внимание как на Ефрема Сирина, так и на учения ман-дейцев.

В дальнейшем он совершает небольшой прыжок через все эти интерпретации и выделяет две наиболее значительные линии истолкования: христианскую символизацию, выполненную в период раннего средневековья, и иудейскую мифологизацию, которую осуществили раввины - каббалисты. На истории развития данных двух направлений стоит остановиться более подробно. Первое из них Шмитт рассматривает, ссылаясь на труды Григория Великого (“Моральное толкования на книгу Иова”), Льва Великого и Григория Нисского, а также глоссов Валафрида Страбона. При этом, почему-то, Шмитт совершенно не касается, например, знаменитого “Обозрения книг Ветхого Завета” св. Иоанна Златоуста, в котором толкованию книги Исаии и Иова посвящены отдельные главы. А также Фомы Аквинского, которого Гоббс изучал в Оксфоре, Теодора Беза, одного из наиболее значимых последователей Кальвина и многих других, чьи толкования, оставаясь, в общих чертах, сходными, порой различались между собой по огромному числу положений, некоторые из которых, как мы покажем в следующей главе, могли быть принципиальными для Гоббса. История христианских толкований Левиафана проходит также через эпоху крестовых походов. Шмитт приводит в качестве примера песню немецких паломников:

“O crux benedicta,
aller holze bezista,
an dir wart gevengan
der gir Leviathan”¹¹.

¹¹“О благословенный крест,
Лучшее из всех деревьев,
На тебя был пойман
Ужасный Левиафан”

Шмитт К., Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса - СПб.: “Владимир Даль”, 2006. - с.113

Из этой песни явным образом следует, что представления о Левиафане не пре-терпевали существенных изменений. Господь так же побеждает его и “ловит” на крючок, как побеждал, пусть и в менее миролюбивой форме, в книге пророка Исаии. Такая же ситуация сохранилась и при Лютере, исследование которой проводил Harmannus Obendiek в своей работе “Der Teufel bei Martin Luther”. На этом история христианских толкований образа Левиафана завершается. Очевидным является то, что с момента выхода Библии Мартина Лютера до “Ле-виафана” Томаса Гоббса прошло чуть более ста лет. Более того, в 1611г. вых-одит перевод Библии на английский язык (King James Bible), где образ Левиа-фана получает совершенно иное истолкование и контекст употребления. В ка-честве примера можно привести хотя бы то, что в некоторых строках из грече-ского или латинского варианта Библии мы встречаем упоминание Левиафана непосредственно в тексте, в английском же варианте он вынесен в глоссы на полях. Шмитт же предпочитает умолчать эти моменты, что не может не вызы-вать у нас дополнительных вопросов как к выбору источников для описания истории, так и к временным границам рассмотрения данного образа библей-ского зверя. Также для нас остается абсолютно загадочным тот факт, что Шмитт, преимущественно, обращается к истории разви-тия образа Левиафана в католической мысли. При этом мы знаем, что Гоббс был англиканцем и, даже изучая в Оксфорде философию схо-ластов, вряд ли мог целиком разделять их взгляды. Более того, пред-ставляется очень сомнительным тот факт, что такие мыслители как Лев Великий или Григорий Великий вообще могли бы оказать на него какое - либо влияние хотя бы потому, что в период обучения Гоббс из-учал , преимущественно, греческих и римских классиков¹².

В дальнейшем Шмитт переходит к истории иудейских толкова-ний образа Ле-виафана, которая существенно отличается от христи-анских. Более того, в них усиливается интенция к противопостав-лению Левиафана и Бегемота. Он пред-полагает, что оба эти зверя “стали символизировать враждебные евреям , язы-ческие мировые силы и могут быть соотнесены с Вавилонией, Ассирией, Егип-том и другими языческими царствами”¹³. В рамках подобного рода интер-

12Martinich A.P. Hobbes. A Biography. The Edinburg Building , Cambridge University Press, 1999. - с.1-18

13Шмитт К., Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса - СПб.: “Владимир Даль”, 2006. - с. 114

пре-таций Левиафан - это “скот на тысяче гор” (Пс. 49:10), символизирующий языческие народы, а процесс мировой истории - это процесс борьбы этих на-родов между собой. Как можно догадаться из описания Левиафана и Бегемота в книге Иова, первый из них представляет морские державы, второй же - державы сухопутные. “Бегемот стремится разорвать Левиафана своими рогами, тогда как последний своими плавниками зажимает Бегемоту рот и ноздри, умерщвляя его удушьем, что, кстати сказать, прекрасно иллюстрирует процесс покорения сухопутной державы посредством морской блокады”¹⁴. Евреи в данном случае, по мнению Шмитта издали смотрят на то, как народы взаимно уничтожают друг-друга, а потом питаются плотью этих умерщвленных на-родов. Другие учения того же рода предполагают, что Бог по несколько часов в день играет с Левиафаном, третьи же вовсе сообщают о том, что Бог оскопил Левиафана мужского пола и засолил мясо Левиафана пола женского, чтобы им могли питаться праведники в раю. Более того, Левиафана в качестве художественного образа начал применяться при росписи синагог¹⁵. В любом случае, заключает Шмитт, образы Левиафана и Бегемота становятся грандиозными фигурами в еврейском мифе о вселенской борьбе. При этом, как мы можем заметить, рассмотрения иудейских толкований образа Левиафана отличается также и тем, что в нем почти не даны ссылки на интерпретации толкователей Ветхо-го Завета среди иудеев. Исключение составляет только ссылка на великого раввина Авраама из Колоньи¹⁶. В остальном же мы наблюдаем ссылки на Лю-тера¹⁷, Адриана Релана¹⁸ и Эйзенмегера¹⁹. При всем при этом, Шмитт не удовлетворяется только данными интерпретациями. Желая показать, насколько сильно отличаются представления о Левиафане у переднеазиатских и еврейских народов от европейских, он обращается к одному из видов, с которым соотносится образ Левиафана. В данном случае речь идет о драконе. Он сообщает также, что “прочие народы, напротив, видели в змее и драконе символы покровительствующих, благосклон-

14Ibid. с. 116

15См., например, Andrzej Trzciński, Zachowane wystroje malarskie bożnic w Polsce, *Studia Judaica* 4: 2001 nr 1-2(7-8) s. 67-95

16Шмитт К., Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса - СПб.: “Владимир Даль”, 2006. - с.115

17Ibid. с.113-114

18Ibid. с.115

19Ibid. с.114

ных божеств”²⁰.

В качестве примеров подобного рода благосклонного отношения приводятся как драконы у китайцев, так и у европейцев. Герберт Мейер, на которого ссылается в данных размышлениях Шмитт, говорит, что знамя с драконом “имеет скорее германское происхождение; оно впервые появляется в Англии, где в качестве войскового штандарта сохраняется и после норманского завоевания вплоть до XVв.”²¹. Исходя из вышесказанного мы можем заключить, что имеется если не сходство между образами Левиафана в разных культурах, то хотя бы наметить взаимосвязь, между различными интерпретациями одного и того же мифического библейского образа. В дальнейшем Шмитт никак не продолжает развитие истории образа Левиафана в ранний период, оставляя за границами своего исследования как различного рода толкования книги Иова, так и Ветхого Завета в целом. В связи с этим возникает огромное число вопросов, касающихся игнорирования как многих традиций толкования Писания внутри христианства, так и внутри иудаизма. С одной стороны, в оправдание Шмитта, мы можем отметить, что он хотел лишь наметить общий круг исторических проблем и вопросов, которые возникали в тот период у исследователей, когда они брались развивать то, что дано нам в Псалмах, книге Иова или книге Исаии, однако даже этот факт никак не исключает того, что пояснения в толкованиях вышеупомянутых книг с позиций христианства (все-таки Гоббс был именно христианином) являются необходимо важными для того, чтобы мы могли понять его интенцию к включению образа Левиафана в данную работу.

В связи с этим, дальнейшие исследования, как нам кажется, должны касаться рассмотрению толкований наиболее авторитетных исследователей Священного Писания как среди тех, кого упоминал Шмитт, так и тех, кого он почему-то исключил из своей работы. В связи с этим, представляется целесообразным ограничиться рассмотрением тех мыслителей, упоминания которых мы непосредственно встречаем в работе Гоббса. Конечно, всегда остается вероятность, что мы упустим кого-то, кто мог оказать совершенно случайное воздействие на мысль, однако у нас нет возможности предполагать, что среди этих людей окажутся более или менее известные философы или теологи.

20Ibid. c.117

21Ibid. c.118; Meyer H. Sturmflagge und Standarte, Zeitschrift der Savigny - Stiftung, Germ. Abt., 51, 1931, p.230.

Однако литература, которой обладал Гоббс в период написания *Левифана*, была несколько ограничена. Как мы знаем, будущий король Карл II сбежал из охваченной пламенем гражданской войны в Англии не имея на руках почти ничего. В связи с этим представляется очень маловероятным, что он увез с собой Библию короля Якова, которая представляла собой действительно огромный и тяжелый фолиант. Конечно, полностью игнорировать то, что Гоббс, скорее всего, целиком читал и изучал ее²² мы не можем, в связи с чем нам будет необходимо время-нами обращаться и к данному изданию Ветхого завета, однако представляется более целесообразным рассматривать Вульгату, которая наверняка была у него в наличии везде, где бы он не находился. Более того, как бывший студент Оксфорда, а к моменту написания *Левифана* еще и серьезный исследователь, мы не можем с полной уверенностью представить, что он не стал бы основывать большую часть своих размышлений отталкиваясь, преимущественно, от латинской версии Священного Писания.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Hobbes. T, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth , Ecclesiastical and Civil*. John Bohn, (Henrietta Street, Covent Garden, London, 1839).
2. Martinich A.P. *Hobbes. A Biography*. The Edinburg Building , Cambridge University Press, 1999.
3. Meyer H. *Sturmflagge und Standarte* , *Zeitschrift der Savigny - Stiftung* , Germ. Abt., 51 (1931).
4. Ипполит Римский “Слово о Христе и Антихристе”// http://azbyka.ru/otechnik/?Ippolit_Rimskij/xrist_antixrist[проверено 24.05.2014]
5. Шмитт К., *Левифан в учении о государстве Томаса Гоббса* - СПб.: “Владимир Даль”, 2006.

²²Hobbes. T, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth , Ecclesiastical and Civil*. John Bohn, London, 1839., p. 399-400

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Лёля А.

ИСТОРИК – ЭТО ВСПЯТЬ ОБРАЩЕННЫЙ ПРОРОК

Спервого взгляда это высказывание может показаться противоречивым. Прежде всего потому, что историк изучает уже случившееся, факты, прошлое, а пророк предсказывает будущее, предупреждает о том, что ждет человека или человечество в конце выбранного им пути. Это мнение имеет право на существование, однако оно поверхностно. У историка с пророком намного больше общего, чем различного, а потому цель этой работы состоит в том, чтобы показать и то, и другое, доказать это суждение или опровергнуть его. Мы выделим основные параметры для возможного сравнения пророка и историка и будем параллельно пояснять и сравнивать.

Прежде всего нужно сказать, что основная функция пророка, его цель и задача – доносить до людей божественное откровение. Но это откровение не могло снисходить на кого попало, а потому пророк – это воспитанная духовность и мудрость, в руках которой находится божественная тайна. За это его и называли «провидцем». Историк – тоже провидец. В том смысле, что материал, с которым он работает, не божественное откровение, но уже случившиеся по божьей воле события, «в его руках» тайна прошлого. А потому его задача, на мой взгляд, еще сложнее и ответственнее: выявить причинно-следственные связи прошедших событий, сделать из них правильные выводы и донести их до каждого. Но обо всем по порядку.

Посмотрим, что говорится о пророках и как они определяются в Библии:

пророк как стражник: «И поставил Я стражей над вами, сказав: «слушайте звука трубы». Но они сказали: «Не будем слушать»». (Иеремия 6:17). В книге пророка Иезекииля (3:17-19; 33:1-6) говорится, что задача стражника – предостерегать народ от опасности, объяснять им божью волю. «И тебя, сын человеческий, Я поставил стражем дому Израилеву, и ты будешь слышать из уст Моих слово и вразумлять их от Меня». (Там же. 33:7). Историк же извлекает уроки из прошлого

и объясняет их, предостерегая народ от повторения фатальных ошибок. Но многие люди отвечают: «не будем слушать», обрекая тем себя на гибель;

пророк как пастырь: Пастырь, задача которого – сохранять свое стадо от хищников и разобщения (Иеремия 23, Иезекииль 34). «Ибо терафимы говорят пустое, и вещуны видят ложное и рассказывают сны лживые; они утешают пустотою; поэтому они бродят как овцы, бедствуют, потому что нет пастыря». (Захария 10:2). Роль историка как пастыря еще более очевидна: он – наставник народа своего государства. Единство нации предполагается ее уникальной, исключительной историей, которая складывается из взаимодействия разных народов, у каждого из которых есть своя история. Задача историка – хранить это единство и целостность. О том, насколько близки цели историка и пророка мы можем судить из определения исторической силы как способности «влиять, побеждать, владеть умами, направлять человечество»¹, которое дает Лев Шестов.

Феномен пророчества, даже с точки зрения предсказания будущего, сегодня спокойно воспринимается не только как культурное, но и как историческое явление. Когда-то оно было возможным, но возможно ли оно сейчас? Можем ли мы сказать, что ему есть место в современном мире? Эти вопросы терзают человечество по причине страха перед неизвестным будущим. Стремления предугадать последствия, избежать, насколько это возможно, «сюрпризов» и неожиданностей, стабилизировать жизнь общества способствовали развитию науки. Основной ее задачей считалось предсказание, а успех в области исследования законов природы, развитие естественных наук только доказывали, что она успешно справляется с этой задачей. Расцвет позитивизма привел к тому, что уже в XIX веке была отчетливо сформулирована проблема историцизма, как ее позже назовет Карл Поппер, т.е. проблема условий возможности исторического знания, его научного статуса. Поясним. Конкретный вопрос не давал человеку покоя: если возможно просчитать траекторию движения небесного тела, предсказать природные явления и катаклизмы, то почему не возможно предвидеть народные восстания, государственные перевороты, революции? Именно поэтому предсказания относительно общества, т.е. его истории, становились целью и задачами общественных наук;

1 Шестов Л. Сочинения. 2т. стр. 265.

иными словами метод получения знания в естественных науках пытались применить для изучения общественных явлений.

Так, Дж.С. Милль считал, что после исследования и анализа исторических фактов может быть открыт закон, позволяющий предсказывать будущее развитие общества. Закон «исторического прогресса», который объяснит принцип происхождения исторических событий. С точки зрения Милля, история – это тенденция в направлении более счастливого и совершенного состояния, несмотря на то, что иногда случаются «временные» отклонения. Однако тенденция не имеет право называться законом, т.к. целиком и полностью зависит от определенных условий, и, как только эти условия меняются, она прекращает свое «существование».

О невозможности существования законов в истории говорил Карл Поппер. С его точки зрения, историческое исследование возможно только лишь по отношению к единичным событиям. История занимается конкретными, единичными событиями и объяснением их причин. А потому не существует никаких исторических законов, т.к. в рамках исторического метода не может быть обобщения. «Когда мы говорим об успехе, достигнутом физикой, то имеем в виду успех ее предсказаний; и можно сказать, что успех предсказаний в физике — то же самое, что эмпирическое подтверждение ее законов»². Поппер доказывает, что исторические предсказания и прогнозы, имеющие действительную научную ценность, возможны только в том случае, когда сами исторические законы могли бы быть выраженными в строгой математической форме. Но законов истории не существует, а потому обоснованное предсказание невозможно.

Еще одним критиком «историцизма» как основы для осуществления исторических предсказаний был Питирим Сорокин: «В истории же в каждый момент условия уже не те, что были прежде. И мы можем лишь сказать, что в прошлом из таких-то условий вытекало то-то. Но ведь в данный момент условия-то новые, а не прежние, поэтому на основании бывшего и сущего не можем никогда сказать, что неминуемо должно быть в будущем. Каждый закон, в подлинном смысле этого слова, предполагает повторение; история не знает повторений; поэтому говорить о законе истории — значит не понимать закона. <...> В естественных науках или вообще при изучении повторяющихся фак-

2 К. Поппер. Ницета историцизма. стр.17.

тов мы можем наблюдать явление многократно, упрощать его, производить в лаборатории опыты и т. д. В истории мы видим нечто иное. Здесь явление повторяется только раз, в пробирке его не воспроизведешь, под микроскоп не положишь»³.

Если же в основе исторической эволюции «открываются» «ритмы», «модели», «законы» или «тенденции», что мы и наблюдали в теории Дж.С.Милля, предсказание превращается в пустословие, опять-таки, потому, что оно не обосновано. Воззрение на историю как на естественное и необходимое движение к истине, как на закономерное и непрерывное развития человека ошибочно. Об этом говорил и Лев Шестов, критик «универсализма» в истории: «Изучать прошлое, т. е. пытаться проникнуть в жизнь людей, давно от нас ушедших, — самое нужное, самое важное дело. Но смотреть в прошлое нужно не затем, чтоб оправдать настоящее и приобрести уверенность в наших преимуществах пред предками. Т. е. не затем, чтобы разыскать в истории идею развития». «История — это судебный процесс, слушание дела о человеке, свободе и Боге. Все привлечены к ответу и ответственности»⁴. «На страшном суде решается, быть или не быть свободе воли, бессмертию души — быть или не быть душе. И даже бытие Бога еще, быть может, не решено. И Бог ждет, как каждая живая человеческая душа, последнего приговора»⁵. Иными словами, история – это человек с его поисками себя, своего места и места Бога в едином мироздании. И эти поиски далеко не всегда приводили человека «к благу».

Важно отметить, насколько опасно ложное пророчество. Оно определяет поведение человека, т.к. может быть воспринято с точки зрения детерминизма, снимающего с человека ответственность за его будущее. «...так называемая закономерность в истории в переводе на обычный язык означает то, что не может быть ни одного исторического факта, который противоречил бы свойствам человека или совершался бы помимо его.

Поэтому говорить о какой бы то ни было предопределенности, о независимых от человека законах и ходе истории, о невозможности преступить эти законы и т. д. — это значит плавать в безбрежных туманах заблуждений... Люди, искренно верующие в предопределенность, не могут жить, ибо жить — это значит мыслить, желать, стремиться

3 Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. Стр.517.

4 Шестов Л. Т.2. стр. 409.

5 Там же. стр. 153.

и действовать»⁶. История сама по себе смысла не имеет, она приобретает его в результате осознанной, целенаправленной деятельности человека, в результате осмысления человеком своей ответственности за «состояние» мира сейчас и в будущем. «Псевдопророчества» мешают ему наделять смыслом свое существование, а это верная дорога к гибели.

Подведем итоги. В процессе рассуждения мы разделили сущность пророка (а вместе с тем и его функции) на две смысловые составляющие и показали, что одна из них является неотъемлемой частью сущности историка, а другая почти полностью противоречит ему. Историк в той мере пророк, в какой он является защитником и пастырем народа, пытающимся сохранить человечества от повторения прошлых ошибок. Это возможно только при условии тщательного, досконального изучения всех предпосылок и причин того или иного события. А они не всегда «лежат на поверхности». «История есть разоблачение обмана, выявление подлинных реальностей и их окончательное отделение от лжи»⁷. Историк обладает способностью видеть то, чего не видят другие, но что безусловно важно; можно сказать, что он - носитель тайного знания, которое доступно только избранным. Поэтому ему нужно постоянно «бодрствовать» и быть на чеку.

Однако очевидно, что историку не возможно предсказать будущее, т.к. оно не предопределено, а вариативно. Человек сам пишет свою историю. Да, он пытался найти доказательства тому, что получение достоверной информации о его будущем возможно, но он их не нашел просто потому, что общество – это не природа. В нем нет законов, в нем невозможны закономерности. Человек может преобразовывать природу, но не в его власти модифицировать то, частью чего он сам является. История помогает нам ориентироваться в настоящем, но она никак не может говорить о будущем.

Итак, историк – это пророк, ибо «...кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение». (1-е Коринфянам 14:3).

6 Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. Стр.519

7 Бердяев Н. «Философия свободы». <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn001.htm>

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н. Философия свободы. [Электронный ресурс] <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn001.htm>
2. Зуев А. Существует ли смысл истории? (О философии истории Карла Поппера). 1994. [PDF].
3. К. Поппер. Ницета историцизма. // «Вопросы философии», 1992, №8-10. Word-файл.
4. Новая философская энциклопедия в 4-х тт. – М.: Мысль. Под ред. В.С.Степина. 2001. Том 1, 2.
5. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. [Электронный ресурс] http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Sorok2/29.php
6. Философия: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики. Под ред. А.А. Ивина, 2004.
7. Шестов Л. Сочинения в 2-х тт. М.: Наука.1993.

Галядкин А.

УЧЕНИЕ ИОХИМА ФЛОРСКОГО О ТРЕТЬЕМ ЗАВЕТЕ И ЦАРСТВЕ СВЯТОГО ДУХА

Имя Иохима Флорского не нашло заметного отражения в истории зарубежной философии. Между тем, он был одним из первых мыслителей эпохи Средневековья, кто начал заниматься проблемами философии истории. Однако, подобно тому, как в своё время античного мыслителя Ксенофонта, бывшего учеником великого Сократа, затмил Платон, так и Иохима Флорского затмил блаженный Августин. Именно его концепция исторического развития впоследствии стала доминирующей на протяжении практически всей эпохи Средневековья, отодвинув, тем самым, идеи Иохима Флорского на задний план. Тем не менее, при детальном рассмотрении обеих концепций мы обнаружим, что концепция истории Августина не лишена значительного количества недостатков, которые, в свою очередь, отсутствуют в учении Иохима Флорского.

Так, например, Августин, также как и многие другие философы и историки того времени, рассматривает историю лишь в плоть до наступления Апокалипсиса – дня страшного суда, который ознаменуется победой Бога над дьяволом и становлением царства праведников. С точки зрения Августина, по-видимому, на этом история заканчивается, поскольку начинается эпоха добра, мира и процветания человечества, которой не будет конца. Согласно Иохиму Флорскому, дело со спасением человечества от мирового зла обстоит несколько иначе, и история с его точки зрения вовсе не заканчивается днём страшного суда¹. Иохим Флорский довольно длительное время занимался изучением последней книги Нового Завета – Откровения от Иоанна Богослова, и пришёл к выводу, что после Апокалипсиса Новый Завет сменится так называемым Третьим Заветом. Конечно, в этой связи, должны произойти коренные изменения в социальной и политической сфере, однако, история продолжит свой ход, а человечество будет развиваться дальше.

Т.к. концепция Иохима Флорского оставалась в тени величия

¹ Керов В.Л. Идеи Апокалипсиса в Средние века. М., 1994. С. 34.

Августина Блаженного, то и с наступлением эпохи Возрождения и Просвещения на неё по – прежнему практически никто не обращал внимания. В то время, благодаря стараниям Вольтера, философия истории, наконец, оформилась в полноценную философскую дисциплину и если идеи Средневековья и вспоминались мыслителями, то лишь для того, чтобы противопоставить современные им идеи мрачному и непросвещённому Средневековью. Лишь в среде мистиков того времени, которые всегда были маргинальным направлением в истории философии, идеи Иохима Флорского о Третьем Завете обладали некоторой степенью актуальности. Среди подобных мистиков, можно вспомнить, например, труды Эммануила Сведенборга – шведского духовидца, который в ряде своих видений видел картины будущего во многом схожие с тем, что описывал Иохим Флорский в своей концепции Третьего Завета.

Огромную популярность идеи Иохима Флорского приобрели лишь в XIX и XX веке. Связано это было, прежде всего, с популяризацией древней доктрины «Москва – третий Рим» в среде русских мыслителей. Россия в данной связи рассматривалась в качестве того самого Царства Духа, о котором писал Иохим Флорский, которое должно было стать провозвестником новой эпохи в истории человечества, эпохи мира, добра и справедливости. Многие русские мыслители, с надеждой смотрели в будущее, видя в России своего рода мессию, который сможет объединить мир в единое целое и вновь привести человечество к Богу. В ходе данной исследовательской работы мы рассмотрим идеи Иохима Флорского о Третьем Завете и возникновении Царства Духа, а также попытаемся ответить на вопрос о том, почему именно в России XIX – XX веков идеи Флорского приобрели особенную популярность.

1) Идея Третьего Завета Иохима Флорского

Данное учение Иохима Флорского было изложено им преимущественно в его комментариях на Откровения от Иоанна Богослова. Согласно Флорскому, человечеству предстоит пройти три стадии своего развития². Стадии эти предопределены Богом, а потому человечество в своём развитии может следовать лишь по одному пути, не будучи в состоянии миновать одну из стадий. С точки зрения Иохима Флорского, каждая из данных стадий является периодом господства одной

2 Добиаш-Рождественская О. Некоторые проблемы истории иоахимизма // Журнал Мин-ва народного просвещения, 1913. С. 15.

из божественной ипостасей: отца, сына и святого духа. Каждая стадия, в свою очередь, делится на 6 этапов, которые Иохим Флорский именует «смятениями». Число этапов было выбрано им не случайно и полностью соответствует количеству печатей, которые должны быть сломлены до того, как наступит день страшного суда³.

Анализируя уже состоявшиеся события в человеческой истории, Иохим Флорский убеждается в истинности излагаемых им взглядов. Так, с его точки зрения, история израильского народа, описанная в Ветхом Завете, буквально переполнена «смятениями», среди которых он выделяет «Вавилонское пленение», эпоху Моисеева закона и т.д. Данное время Флорский именует эпохой Отца, которая начинается с сотворения Богом человека и мира, и заканчивается «седьмым смятением» - первым пришествием Иисуса Христа, сына Божьего, призванного искупить через свою мученическую смерть первородный грех.

Однако, конец первой эпохи является началом новой, и потому, пришествие Христа является одновременно является «седьмым смятением» эпохи Отца и «первым смятением» эпохи Сына. Таким образом, данное время длится от первого пришествия Христа до дня страшного суда, когда состоится его второе пришествие и произойдёт окончательная победа добра над злом. Эпоха сына, согласно Иохиму Флорскому, есть «время сыновнего послушания, писаного евангелия и эпоха утренней зари и роз»⁴. Иохим Флорский отмечает, что те бедствия, которые претерпел израильский народ на протяжении Ветхого Завета, находят своё отражение и Новом Завете в виде многочисленных церковных гонений. В результате, Иохим Флорский приходит к мысли о том, что сейчас человечество находится на стадии завершения «шестого смятения» второй фазы развития человечества. В свою очередь это означает, что апокалипсис грянет уже совсем близко и состоится финальная битва между добром и злом.

Удивительно, но в отличие от большинства мыслителей данного периода, так или иначе видевших в Апокалипсисе конец человеческой истории, Иохим Флорский видел в нём лишь начало нового этапа. Данный этап развития человечества, с его точки зрения, вовсе не является тем царством вечного добра, без возможности развития государства и общества, каким его видел Августин Блаженный. Все черты,

3 Рожков В. Очерки по истории римско-католической церкви. М., 1994. С. 41.

4 Добиаш-Рождественская О. Некоторые проблемы истории иоахимизма // Журнал Мин-ва народного просвещения, 1913. С.28.

характерные для царства отца и сына в царстве святого духа перейдут на другой качественный уровень. Так, писаное евангелие сменится евангелием духа, «ибо буква убивает, а дух живит»⁵. После этого, все священнослужители объединятся в единую церковь, в которой не останется места былым разногласиям, а будет царить лишь единство. Такую церковь Иохим Флорский именовал церковью Иоанна в честь Иоанна Богослова, написавшего «Откровения...».

Таким образом, главной чертой грядущей эпохи является единство, которое затронет не только духовную сферу, но также и обществу с государством. В новое время не будет места распрям и разногласиям, войнам и разрушениям. С одной стороны, может показаться, что описываемая Иохимом Флорским картина будущего схожа с тем, что говорит блаженный Августин. Однако, с точки зрения Флорского, человечество не перестаёт развиваться с наступлением царства святого духа, просто революционная модель развития сменяется эволюционной, когда люди, объединившись вместе сами, будут строить своё будущее. Таковы характерные черты новой эпохи, которую Иохим Флорский назвал временем Третьего Завета, сменившего Ветхий и Новый заветы и указывающего направление человеческого развития, но не предопределяющего его.

2) Критика учения Иохима Флорского

Несмотря на всю прогрессивность взглядов Иохима Флорского для того времени его идеи были вскоре осуждены на 4 Латеранском соборе. Так, коллегия кардиналов Римской католической церкви признала крайне сомнительным учение Флорского о божественных ипостасях. На протяжении эпохи Средневековья господствовали довольно разные взгляды на данный вопрос, однако, доминирующим было учение отцов – кападокийцев, таких как, Григорий Великий, Васисий Великий и Григорий Нисский. Данное направление христианской мысли провозглашало неразделяемое единство трёх существей бога – отца, сына и святого духа. В свою очередь, Иохим Флорский, разделяя всю историю на три стадии, в каждой из которых господствует лишь одна ипостась, как бы разделяет и сами ипостаси, тем самым, вступая в противоречия с концепцией триединства⁶.

Также опасение Римской католической церкви вызвала и идея Иохима Флорского о скором Апокалипсисе и следующей за ним сме-

5 Керов В.Л. Идеи Апокалипсиса в Средние века. М., 1994. С. 58.

6 Рожков В. Очерки по истории римско-католической церкви. М., 1994. С. 54.

не церкви святого Петра на церковь Иоанна Богослова. Как известно, святой Пётр был первым папой Римским, «князем апостолов» и «камнем, на котором Бог создал свою церковь», а потому, смена одной церкви на другую воспринималась не иначе как ересь, от которой необходимо избавиться. Римская Католическая церковь не поспешила это сделать, и уже в 1260 году сочинения Иохима Флорского оказались запрещены к прочтению всем благочестивым христианам.

Помимо осуждения со стороны верховной церковной власти, учение Иохима Флорского также подверглось критике и со стороны некоторых религиозных орденов, среди которых отдельно нужно выделить францисканский орден⁷. Дело в том, что как раз в это время внутри самого ордена происходил раскол между сторонниками оригинального учения св. Франциска Ассизского и мистиками – спиритуалистами. Последние как раз и восприняли учение Иохима Флорского в качестве пророчества грядущего будущего. Соответственно, осуществляя борьбу против мистиков, францисканцы первого направления обязаны были подвергать критике их идейные основания, т.е. учения Иохима Флорского. Таким образом, мы видим, что учение Иохима Флорского вызвало целую волну возмущения ещё при жизни автора. Будучи осуждённым и запрещённым к прочтению, оно довольно быстро забылось, уступив место более популярным и общепринятым концепциям истории Августина Блаженного и Беды Достопочтенного.

3) Рецепции учения Иохима Флорского в XIX - XX веке.

Как уже говорилось ранее, учение Иохима Флорского нашло своё наибольшее отражение, прежде всего, в русской мысли XIX и XX века. В данном разделе мы подробнее проанализируем, в чём заключалось данное отражение и каковы его причины. Среди русских мыслителей, на которых идеи Иохима Флорского оказали наибольшее воздействие, следует выделить трёх: Ф. М. Достоевского, Д. С. Мережковского и В. С. Соловьёва. В их сочинениях концепция Третьего Завета Флорского прослеживается абсолютно чётко, а у Д. С. Мережковского и вовсе есть одноимённое произведение. Впрочем, следы влияния учения Флорского можно обнаружить и во многих других сочинениях славянофилов, таких как, например, А. С. Хомяков и К. С. Аксаков. Однако, в их учениях есть лишь намёки на связь с Иохимом Флорским, и они не

⁷ Рожков В. Очерки по истории римско-католической церкви. М., 1994. С. 58.

выражены столь чётко, как в случае с вышеперечисленными мыслителями.

Если пристально посмотреть на романы Достоевского, то можно с лёгкостью заметить, что тема личного спасения в них теснейшим образом связана с проблемой спасения исторического⁸. Достоевский остро переживал социальную несправедливость своего времени, и потому вслед за Иохимом Флорским ожидал, что эпоха Третьего Завета станет эрой всеобщего единства и справедливости. В связи с этим, практически каждый его роман буквально наполнен сотериологическими и эсхатологическими мотивами, в которых он показывает, что день страшного суда близок, а вслед за ним настанет время Третьего Завета – царства святого духе, где не будет места социальному неравенству и несправедливости.

С точки зрения Достоевского, духовное обновление и наступление эпохи Третьего Завета, действительно, возможно. Однако, сами люди должны желать этого и стремиться освободиться от всех духовных пут, что сковывают свободу воли. В авангарде такого рода духовного очищения должно стоять, разумеется, монашество, потому что они уже прошли путём очищения и способны помочь в этом все страждущим спасения людям. Именно в руках рода человеческого находится его собственное спасение⁹. В этом плане, с точки зрения Достоевского, день страшного суда, действительно, может оказаться концом человеческой истории, как это предрекал Блаженный Августин. Это станет возможным в том случае, если человечество решит следовать уже привычным ему путём боли, страданий и социальной несправедливости.

Д. С. Мережковский и вовсе видел в себе духовного последователя Иохима Флорского, а потому всячески пытался развитий его концепцию Третьего Завета. Так, согласно его позиции, причиной всех проблем человеческих является дуализм бытия между плотью и духом, между добром и злом и т.д. Дуалистический характер бытия наделяет зло в мире субстанциальным статусом, позволяя ему не только ограничивать действие добра, но и препятствовать свершению божьей воли. Дуализм, в свою очередь, с точки зрения Мережковского возник в результате первородного греха, когда человек вкусил плод с древа

8 Котельников В.А. Теология истории Иоахима Флорского в рецепциях Ф. Достоевского и З. Красиньского // Вопросы философии, 2011. С. 67.

9 Ibid.

познания добра и зла. Эпоха Третьего Завета должна стать кульминацией человеческого развития, когда дуализм бытия наконец – то будет преодолен и человечеству наконец откроется истинная сущность бытия¹⁰.

Мережковский ещё глубже, чем Иохим Флорский показал взаимосвязь трёх эпох. Так, он писал, что Новый Завет, который является заветом Сына противоречит Ветхому Завету Отца, но, при этом, не отменяет его. Подобное противоборство двух Заветов способно, согласно Мережковскому, привести к гибели их обоих, что станет причиной наступления царства Антихриста. Именно Третий Завет, который Мережковский считает Заветом матери, а не святого духа, способен примирить Ветхий и Новый Заветы и спасти мир от неминуемой гибели. «Глубока любовь Отца, а любовь Сына глубже; глубока любовь Сына, а ещё глубже любовь Матери. Отец не спас, Сын не спасёт – спасёт Мать»¹¹. При этом, человеку отводится вовсе на такая значительная роль в процессе исторического развития, какую ему отводил Ф. М. Достоевский. В этом отношении, если Ф. М. Достоевского отличает сотериологизм, то для Мережковского свойственен скорее провиденциализм. Он лишь является наблюдателем исполнения божественного замысла, и вне зависимости от его действий история придёт к заранее запланированному завершению.

Наконец, в случае с Владимиром Соловьёвым влияние Иохима Флорского прослеживается в работе «Три разговора о войне, политике и конце мировой истории». Помимо многочисленных пассажей о будущем человечества, изложенных в этом произведении, существует также «Краткая повесть об Антихристе», где Соловьёв и вовсе подробнейшим образом изложил свою картину будущего. В общем и целом, его видение подчиняется той динамике, которую в своё время сформулировал Иохим Флорский. Так, Соловьёв отмечает, что для каждой эпохи характерно огромное количество войн. Согласно его мнению, в конце концов, человечество в надежде на спасение вынуждено будет обратиться к тому, кто сможет обеспечить мир. Именно таким человеком, а вернее сказать сверхчеловеком, и станет Антихрист, который воссядет на трон святого Петра под именем папы Петра II и будет править всем человечеством, используя людские слабости и пороки. Именно в этом, согласно Соловьёву, и будет заключаться Апо-

10 Мережковский Д. С. Иисус Неизвестный. – М., 2005. С. 84.

11 Мережковский Д. С. Иисус Неизвестный. – М., 2005. С. 150.

калипсис¹².

Однако, победа зла не может быть вечной и окончательной и через некоторое время человечество освободится от власти Антихриста и избавит мир от зла. Это время Соловьём называет эпохой гармонии и всеединства. Все человеческие различия в это время будут забыты, церковь вновь объединится, а государственные границы будут стёрты. На Земле, наконец, восторжествует мир. Соловьёв, таким образом, подобно Достоевскому наделяет человека свободой воли и даёт ему право самому вершить свою судьбу, в отличие от Мережковского, который считал, что ход человеческой истории заранее predetermined.

В данной исследовательской работе мы рассмотрели основные черты философии истории Иохима Флорского. Его идея Третьего Завета и царства Святого Духа противоречили многим канонам Римской Католической церкви, а потому довольно скоро оказались под запретом. Тем не менее, нельзя сказать, что идеи Флорского при этом канули в небытие. В ходе данного исследования мы показали, что они были весьма популярны в среде мистиков, причём не только на протяжении эпохи Средневековья, но и на протяжении двух последующих эпох.

Концепция Иохима Флорского есть нечто больше, чем просто очередная модель периодизация истории, каких было великое множество, как на протяжении Средневековья, так и во все другие исторические эпохи. Иохим Флорский не просто показывает стадийность человеческого развития и возвещает о скором Апокалипсисе, он анализирует причины данных изменений и исходя из этого строит свою модель будущего, главной характеристикой которого являются гармония и единство. Нельзя сказать, что Флорский оказался не прав. Конечно, войны никуда не исчезли, однако, феодальная раздробленность, которая способствовала небывалому прежде разделению человечества, вскоре была преодолена. Более того, и поныне человечество пытается преодолеть различия и придти к тому единству, о котором писал Флорский. Так, на современном этапе в качестве таких попыток следует отметить процесс глобализации, которые доминируют в мировой политике и создание Евросоюза, объединившего подавляющее большинство стран Европы.

¹²Соловьёв В. С. Три разговора: о войне, политике и конце мировой истории. – М, 2004. С. 89.

Россия всегда была тем государством, для которого поддержание внутреннего единства являлось первостепенной задачей. Ведь на её территории всегда проживало ни один десяток народов, каждый из которых имел свои культурные и религиозные особенности. Кроме того, Россия практически всегда находилась в поисках своего собственного пути – пути отличного от Европы и Азии. Концепция Иохима Флорского показывает этот путь и заключается он в распространении идеи единства и гармонии по всему миру. Москва – третий Рим, а России может стать тем самым Царством Духа, о котором писал Иохим Флорский. Вот почему его идеи были столь популярны именно среди русских мыслителей. Они показали надежду и перспективу развития как России, так и всего человечества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Добиаш-Рождественская О. Некоторые проблемы истории иоахимизма // Журнал Мин-ва народного просвещения, 1913.
2. Керов В.Л. Идеи Апокалипсиса в Средние века. М., 1994
3. Котельников В.А. Теология истории Иоахима Флорского в рецепциях Ф. Достоевского и З. Красиньского // Вопросы философии, 2011.
4. Лобковиц Н. Иоахим Флорский и Миллениум // Вопросы философии, 2002.
5. Мережковский Д. С. Иисус Неизвестный. – М., 2005.
6. Рожков В. Очерки по истории римско-католической церкви. М., 1994.
7. Соловьёв В. С. Три разговора: о войне, политике и конце мировой истории. – М, 2004.
8. Delno C West. Joachim of Fiore: A study in spiritual perception and history. - Indiana University Press, 1983.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Стаф В.

НАСИЛИЕ И ЕГО РОЛЬ В КУЛЬТУРЕ. РЕНЕ ЖИРАР «НАСИЛИЕ И СВЯЩЕННОЕ», «КОЗЁЛ ОТПУЩЕНИЯ»

Рене Жирар – французский философ, культуролог и литературовед, прославившийся тем, что сочетал философию, филологию и теологию резкими и непривычными способами. Пожалуй, самой знаменитой его книгой считается «Насилие и священное» (1972), а через десять лет, с выходом книги «Козел отпущения», его теория насилия предстала в полном виде, применяя те же открытия к новым текстам и областям.

Тексты Жирара раскрывают одну из вечных проблем человеческого общества – отношения между насилием и порядком. Рене Жирар удивляется, почему его предшественники не раскрыли этот, по его мнению, простой принцип: насилие всегда порождает кровавый круг мести, который может тянуться через поколения. Отмщение – это обмен, возможно, самый первый обмен в истории. И по ходу этого круга мести объем и степень насилия только растут. Оно – как болезнь, которой может заразиться общество. И именно культура защищает общество от насилия, как своеобразная вакцина, с помощью различных миметических механизмов, контролирующих и его ограничивающих.

Согласно теории Жирара, самым универсальным защитным механизмом от насилия является сосредоточение на одной определенной жертве. Это жертвоприношение является искуплением в точном смысле этого слова: малое насилие искупает большое насилие внутри всего общества. Вместо того, чтобы рыскать по обществу и разрушать его, насилие становится предсказуемым, локальным ритуалом.

В жертву могли приноситься абсолютно разные люди: в греческих культурах это были изгои; в африканских монархиях и во время европейских революций – короли; люди другой нации, а также евреи или рядовые, случайно выбранные граждане (как это было во время сталинских репрессий). Хотя в разных культурах жертвами могли быть не только люди, но и животные. Сама жертва, «козел отпущения» вы-

бирается крайне тщательно, им не может быть первый попавшийся человек. Он не должен быть «своим», иначе людям придется за него мстить, но и не может быть совсем «чужим», потому что тогда потенциал насилия не будет целиком разряжен. Поэтому жертва должна одновременно быть похожа и не похожа на них. И малейшая перемена в классификации животных видов и людей может уничтожить жертвенную систему. Ведь если разрыв между жертвой и обществом становится слишком большим, всеобщее насилие против одного человека или животного ничего не даст. Жертва больше не сможет притягивать к себе насилие. Если же между обществом и жертвой устанавливается слишком частое взаимодействие, то насилие из «священного» превратится в насилие «нечистое» и потребует мести. Вследствие этого часто наступает жертвенный кризис.

Жертвенный кризис – это «утрата различий между нечистым и очистительным насилием». В этой ситуации насилие ради очищения становится невозможным, и распространяется нечистое насилие, которое уничтожает общество изнутри. Насилие жертвенного кризиса, сначала скрытое, уничтожает различия между гонителями и жертвой, тем самым ускоряя ход насилия. Стоит только коснуться жертвоприношения, как под угрозой сразу оказываются все принципы, от которых зависит равновесие общества.

Часто это может приводить к «социальному самоубийству», ситуации, когда общество начинает уничтожать само себя изнутри. Говоря о нём, Рене Жирар приводит описания впечатлений Джулса Герни в его работе «Люди джунглей», описывающего жизнь индейцев культуры кайнганг в бразильском штате Санта-Катарина. Они забыли свою мифологию и заменили её рассказами, повествующими о циклах мести. И когда они обсуждают внутрисемейные убийства и историю собственного истребления, это начинает действовать на них настолько «завораживающе, что бесконечные переплетения насилия запечатлеваются в памяти кайнганг с удивительной точностью»¹.

Джулс Генри пишет о них в своем заключении: «Эта группа, которую её физические и психологические качества сделали вполне способной восторжествовать над суровой природной средой, тем не менее оказалась неспособной противостоять внутренним силам, подрывающим её культуру, и, не меняя метода для борьбы с этими сила-

1 J.Henry Jungle People. N.Y. 1941, p.51

ми, совершила настоящее социальное самоубийство» (р.7)

Жиран вполне обоснованно предполагает, что на протяжении истории человечества множество племен и сообществ исчезло в результате исключительно собственного насилия, даже не оставив следа. Этими людьми двигал страх, что если не убьют они, то убьют их самих.

Иногда случаются и провалы жертвоприношений, когда жертвенное насилие «идет не туда». В качестве примера Жиран описывает «Миф о Геракле» Еврипида. В нем нет трагического конфликта: Геракл, вернувшись домой после подвигов, застаёт свою жену и детей во власти узурпатора Лика, который собирался принести их в жертву. Геракл убивает его за это и после этого акта насилия нуждается в очищении и собирается произвести жертвоприношение. И вдруг Геракл видит в своей жене и детях своих новых (или бывших) врагов и, поддавшись приступу безумия, убивает их, принося их в жертву.

Вместо того, чтобы поглотить насилие и перевести его вовне, жертвоприношение притягивает его лишь затем, чтобы дать ему перелиться через край. Оно больше не может быть пригодным для своей задачи и только увеличивает поток нечистого насилия, который оно уже не может направить в нужное русло. В мифе произошедшее представлено как дело богини Бешенства Лиссы, которая ненавидела героя. Убийственное желание возникает из приготовления к жертвоприношению.

Но если отвлечься от мифа, то всё чуть иначе. Особая нечистота всегда отмечает воинов, вернувшихся после кровавых побоищ. Они как будто ещё пьяны этой кровью. И вернувшись, они рискуют принести насилие, которым они пропитаны, внутрь общины. Воин, спасший отечество, часто бывает возмущен, вернувшись домой, поражением тех, кто не сражался вместе с ним. Таким образом, насилие становится причиной дальнейшего насилия.

Если рассматривать на предмет насилия мифологию Северной Европы, то Жиран и здесь находит примеры насилия среди богов. Пожалуй, самый интересный пример взят из скандинавской мифологии. Лучшему из всех богов Асгарда Бальдру, не способному к насилию и имеющему множество достоинств, сны сообщают, что над ним нависла угроза. Асы, узнав это, решают защитить его. Так, его мать Фригг берет клятву со всех живых и неживых существ – огня, воды, камней, деревьев, земли, болезней, птиц, рыб, зверей – не причинять

зла Бальдру.

После этого асы начинают играть в странную игру: они кидают в него различные предметы, бьют мечами и топорами, но из-за клятвы никто и ничто не может ранить его. Эта игра носит показательной и зрелищный характер. Это не нравится Локи - богу, или точнее – демону, и он переодевается женщиной и подходит к Фригг с вопросом, нет ли в этой клятве какого-нибудь исключения. И узнав, что она не стала брать клятву с молодого побегавшего дерева омела, он добывает это растение и вручает его слепому брату Бальдара, Хёду, который до этого не бил брата, потому что его не видел. Локи направляет его руку в сторону жертвы, и Бальдар вдруг умирает от простой омелы.

Наши предки это неверно истолковали. Они поверили, что это было коллективное убийство, которое произошло по вине демона Локи. Так Локки становится единственным убийцей, хотя это не так: в этом убийстве все участники виновны одинаково. Тот, кто нанёс смертельный удар, должен ответить за это больше всех остальных. Хёд ничего не кидал в брата но, нанеся один удар, который ему направил Локи, он оказался виновнее всех. Чтобы снять вину с Хёда, миф громоздит одно оправдать на другое.

Отвлекаясь от мифологии, Рене Жирар подробно разбирает сочинение французского поэта и композитора XIV века Гийома де Машо «Суд короля Наваррского». И пусть основная часть этого произведения это длинная поэма в куртуазном стиле, в ней есть кое-что поразительное. В ней идет описание катастрофических событий, при которых сам Гийом де Машо как будто присутствовал лично. В городе, в котором он живет, умирают люди. Скорее всего, это описывается Черная чума 1348-1350 годов, уничтожавшая почти все население северной части Франции. При этом де Машо пишет, что виновниками чумы являются евреи, которые отравили воду в реках и других источниках питьевой воды. Но небесная справедливость открыла злодеев населению, которое их всех за это и истребило. Гийом де Машо описывает евреев как:

Затем явилась лживая,
Коварная, отреченная,
Гнусная иудея,
Злая, неверная,

Которая ненавидит добро и любит всякое зло².

Средневековое общество до того боялось чумы, что приходило в ужас от одного её названия. Они старались не произносить этого его и не принимали никаких мер против распространения чумы, чем только усугубляли свое положение. Люди были до такой степени беспомощными перед этой болезнью, что сам факт признания её означал не столько противостояние, сколько подвластность ей, ее разлагающему действию, и расставания с иллюзией нормальной жизни. Поэтому вместо того, чтобы противиться чуме, в средневековой Европе эту проблему пытались решить, убивая евреев. По мнению некоторых историков, в некоторых средневековых городах евреев начинали уничтожать ещё до появления чумы, как только появлялся слух о её появлении по соседству.

Таким образом, любое насилие начинается с кризиса. В данном примере это чума. Кризис может быть вызван войной, стихийными бедствиями, в более позднем обществе – экономическим кризисом. И люди, чтобы не убивать друг друга, стараются найти виновных в своих бедах.

Коллективное насилие пропитывает и политику, и историю, и антропологию, и даже литературу любого жанра. При этом Рене Жирану очень интересно посмотреть, от имени кого написана эта литература – от имени палача или от имени жертвы?

Сам «козел отпущения» должен быть объектом ненависти. Однако иногда бывают случаи, когда его роль становится настолько важна, что наша благодарность возвышает её, делает священной. Так, например, Моисей, убитый своими соплеменниками, задним числом становится пророком.

Истории сакрализации жертвы уникальны и крайне важны, поэтому требуют индивидуального изучения. Тем не менее, гораздо чаще гонения происходят в тишине и беспамятстве. Особенно интересными для Жирана являются те случаи, когда религия начинает защищать общество от насилия: создатели великих религий смогли заместить «учредительную жертву» на воспоминания о ней, по этой причине эта жертва больше не требует отмщения. Когда этот механизм перестает быть эффективным, общество снова «заражается» насилием и

2 Euvres de Guillaume de Machaut, publiees par Ernest Hoepffner, I. Le Jugement du Roy de Narrative. Societe des anciennes textes francais, 1908. Pp144-145

начинает уничтожать само себя до тех пор, пока в какой-то момент, испугавшись или отчаявшись, снова начинает производить жертвоприношения.

Жирар считает, что вся история состоит из циклов агрессии, вины и искупления. В Новое время эта система претерпела некоторые изменения: месть стала заменяться судом, всё больше монополизируясь государством. Монополизировать насилие оно не может, спонтанное насилие слишком широко распространено. Мантии судей и маски палачей, которые представлены сегодня масками спецназовцев, наглядно показывают этот механизм: мантии показывают внеположность суда, а маски – недоступность мести.

Если рассмотреть самих гонителей, то они всегда убеждают себя в том, что небольшая группа индивидов может быть крайне опасной для всего общества, несмотря на то, что их очень мало. Поэтому самое стереотипное обвинение жертве или жертвам является своеобразным посредником между малостью индивида и огромностью социального тела. Толпа всегда склонна к гонениям, потому что всегда ищет деяния, но не может воздействовать на естественные причины. И она подыскивает повод, способный утолить её жажду насилия. Превращение людей в толпу – это смутный призыв, который её мобилизует. Сама мобилизация бывает только военной или партизанской, направленной либо против определенного, всем известного врага, либо против того, кого сама толпа назовет врагом в силу своей мобильности.

Цели процедуры уничтожения жертвы всегда остаются прежними. Так, обвинение евреев в отравлении водоёмов перекладывает ответственность за реальные катастрофы на тех, кто на самом деле не имеет к этому ни малейшего отношения.

Доказательством того, что именно жертва виновата в общественном кризисе, служит их обязательное участие в колдовских процессах. Жертву уличают в том, что она, например, летала на шабаш. И никакое доказательство и даже наличие алиби у обвиняемого не принимается в расчет, потому что в шабаше можно участвовать и чисто духовным образом.

Обычно на шабаше происходят все возможные и невозможные мерзости: оскверняются святыни, проводятся ритуальные детоубийства, кровосмешение, скотоложство и т.д. В поэме «Суд короля Наваррского» Гийома де Машо, евреи обвиняются в том, что на шабаше делали яд, которым потом отравили реки.

Бывает и другой стереотип: жертвы толпы выбираются за преступления, которые они, возможно, и совершили. Но не преступления играют ключевую роль в гонении, а принадлежность жертв к определенным группам. Чаще всего ими становились этнические и религиозные меньшинства. Так в Индии гонениям подвергались мусульмане, в Пакистане – индуисты и т.д.

Помимо этнических, религиозных и культурных критериев, гонители часто смотрят и на физические: убогие, уроды, слепые, душевнобольные, калеки часто становятся «козлами отпущения» только из-за своих физических (или психических) недостатков. Часто самую границу между рациональной дискриминацией и произвольным гонением довольно трудно обнаружить.

Жиран выделяет ещё один принцип гонений – по виктимному признаку. У каждого индивида есть потребность доказать самому себе, что он «более отличающийся» от всех остальных. Тоже самое происходит и с любой культурой. Однако признаки виктимного отличия означают не внутрисистемное, а внесистемное отличие, то есть исчезновение различий. Всем жертвам никогда не ставят в вину их инаковость, их обвиняют в том, что они не отличаются «как положено». Так, например, «варвар» это не тот, кто говорит на другом языке и отличается от грека, а тот, кто смешивает различия греческого языка.

Сейчас часто можно услышать о гонениях на почве «различия», это дискурс культур, который делает всё абстрактным и универсальным в отказе от уникальности и который уже не может появляться для борьбы против гонений. Сейчас даже в самых открытых сообществах люди считают себя свободными от остальных культур, и слом этих представлений пробуждает в людях древнее стремление к насилию.

Для абсолютного большинства современных цивилизованных людей опыт коллективного насилия над жертвой трудно постижим и кажется какой-то далекой средневековой практикой. Тем не менее, любому человеку достаточно вспомнить собственные школьные годы, когда в классе кто-то становился изгоем и объектом насмешек, чтобы понять, насколько хорошо коллективное насилие и поиск «козла отпущения» сохраняется и в наше время.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Жирар Рене. Насилие и священное / Перевод с французского Г.Дашевского. Изд.2-е, испр.- М: Новое литературное обозрение, 2010. – 448 стр.

2. Жирар Рене. Козел отпущения / Пер. с фр. Г.Дашевского; Пред-
лисл. А.Эткинда. – СПб: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – 336 стр.

ЭТИКА

Любимов С.

ТЕОРИЯ АФФЕКТОВ БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ: ВИДЫ АФФЕКТОВ, ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ДЕЙСТВИЯ И СУЩНОСТЬ ЗЛА

Теория аффектов является, пожалуй, одним из наиважнейших компонентов философии Бенедикта Спинозы. Именно к нему зачастую бывают прикованы взгляды исследователей, когда речь заходит об этическом учении Спинозы. И действительно, если мы обратимся к содержанию его трактата «Этика», то обнаружим, что более половины всех положений и теорем этой работы посвящены именно проблеме аффектов. Спиноза с особой тщательностью прорабатывал этот вопрос, потому как, согласно его мысли, именно аффекты определяют характер человеческих действий и зачастую сбивают его с пути истинного предназначения. Согласно Спинозе, каждое существо в мире имеет свою уникальную причину существования, которую ему даровал всемогущий Бог¹. Человек является самым совершенным из всех творений Бога, а потому цель его существования совсем иная, чем у прочих существ. Так, будучи наделённым разумом, согласно Спинозе, человеку предписано познавать мир, созданный Богом, и посредством этого приблизиться к его совершенству.

С точки зрения Бенедикта Спинозы, именно аффекты виновны в том, что человек так часто отклоняется от пути своего истинного предназначения. Со временем их власть над волей человек может укрепить до такой степени, что человек навсегда останется рабом своих аффектов. В свою очередь, если это произойдёт, то возникнет опасность не только для самого человека, но и для государства и общества. Этот вопрос Спиноза неоднократно поднимает в своих работах, таких как «Богословско – политический трактат» и «Политический трактат». В них он показывает, что если в государстве возник-

¹ Бенедикт Спиноза. Этика. Т.24

нет некоторое количество людей, ставших рабами своих аффектов², то это неизбежно приведёт к гибели государства.

Таким образом, аффекты действительно оказывают непосредственное влияние на формирование человека и даже на судьбу государства. В связи с этим, крайне важным является изучение самой природы человеческих аффектов. Необходимо понимать, что из себя представляют аффекты, все ли из них являются вредными, и, наконец, можно ли ими управлять? Именно эти вопросы и пытается решить Спиноза на страницах своих трактатов. В ходе данной исследовательской работы мы вслед за Спинозой попытаемся ответить на эти три вопроса. Вместе с тем, мы сконцентрируемся, прежде всего, на втором вопросе, и попытаемся определить, какие аффекты могут быть благими и полезными, а какие, напротив, вредными и деструктивными. Кроме того, необходимо прояснить статус так называемых «печальных аффектов», ибо они занимают исключительное положение в философской системе Спинозы. Наконец, необходимо понять, откуда вообще берётся зло в мире, с точки зрения Бенедикта Спинозы. Виновны ли в нём лишь аффекты, или же здесь таится нечто большее?

В ходе данного исследования мы обратимся к некоторым современным исследованиям философии Спинозы и в частности – к работе французского мыслителя Жюль Делёза под названием «Spinoza: Philosophie pratique» (1970) и работе итальянского философа Антонио Нерри «Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics» (1999). Стоит отметить, что именно французские мыслители в XX веке открыли значимость философии Спинозы для решения многих современных социально – политических проблем. До этого момента философия Спинозы довольно длительное время находилась в забвении в силу своей сложности и незаконченности. Жюль Дилёз был одним из первых французских мыслителей, кто не только обратил внимание на уникальный характер философии Спинозы, но и начал активно исследовать его теорию аффектов. Данная исследовательская работа будет состоять из двух глав. В первой мы попытаемся определить сущность аффектов и их источник. Во второй же – мы обратимся непосредственно к делению аффектов на благие и порочные, а также рассмотрим место «печальных аффектов» в этой классификации.

1) Природа человеческих аффектов и их источник

2 Таких людей Спиноза называет «homo carnalis» («человек плотский»)

Данный вопрос является фундаментальным в теории аффектов Бенедикта Спинозы, ибо без знания того, в чём заключается сущность аффектов, невозможно определить характер их действия и уж тем более добиться контроля над ними. Казалось бы, ответ на этот вопрос Спиноза даёт уже в самом начале главы II своего трактата «Этика». Так, он пишет: «Под аффектами я разумею состояния тела (*corporis affectiones*), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний»³. Однако, из этого определения вовсе не ясно, что вызывает эти «состояния тела» (*corporis affectiones*), а также то, в чём заключается сущность способности нашего тела к действию. В связи с этим, сложно назвать определение аффектов, данное Спинозой исчерпывающим. Более того, именно отмеченные выше проблемные места и становятся объектом исследования Бенедикта Спинозы в целом ряде его работ.

С одной стороны, ответ на вопрос об истоке всех аффектов также представляется более или менее понятным. Т.к. все аффекты являются внешней силой по отношению человека, то их истоком может быть лишь природа. Однако и здесь мы тоже сталкиваемся с серьёзными проблемами, ибо природа в философии Спинозы является весьма неоднозначным концептом. Дело в том, что, как известно, Спиноза пантеист, а значит, всё в природе в некотором роде наделено сакральным смыслом. К слову сказать, именно посредством «Этики» Спинозы идеи пантеизма распространились по всей Европе. В своей работе «*Spinoza: Philosophie pratique*» (1970) Жиль Делёз отмечает, что именно Бенедикт Спиноза, а вовсе не Фридрих Ницше впервые провозгласил «смерть Бога», ибо в его философской системе христианскому Богу, привычному для большинства мыслителей того времени, просто нет места. Бог Спинозы, согласно Делёзу, «предельно натурализован, он везде и нигде, а его всемогущество разлито по всей природе»⁴. Соответственно, раз исток всех аффектов находится в природе, а природа божественна, то, вполне можно сделать вывод о том, что аффекты, в свою очередь, также исходят от Бога и имеют сакральный характер.

Несмотря на всю логичность и последовательность такого рода рассуждений, они неизбежно приводят нас к противоречию, ибо вы-

3 Бенедикт Спиноза. Этика. Глава 2. Схолия 1.

4 Gilles Deleuze. *Spinoza: Philosophie pratique*. - Presses Universitaires de France, 1990. P. 88.

ходит, что Бог зол, раз он не только допускает само существование аффектов, но и постоянно контролирует с их помощью множество людей. Спиноза понимал неизбежность подобного противоречия, а потому в своей «Этике» весьма подробно проработал вопрос о сущности Бога и характере его действий. Так, согласно Спинозе, Бог, как и сама природа не является ни доброй, ни злой, а находится как бы по ту сторону добра и зла. Эту мысль подтверждает и Жиль Делёз, говоря о том, что природа и Бог в философии Спинозы являются этически нейтральными категориями, лишёнными какой бы то ни было персонификации⁵.

Таким образом, мы видим, что аффекты, несмотря на то, что они подталкивают человека к совершению моральных и порочных поступков, имея в качестве своего источника сакральную природу, при этом сами не являются ни добром, ни злом. Как же подобное возможно, и нет ли здесь логического противоречия и парадокса? Спиноза сам довольно долго искал решение вышеописанной проблемы, и, в конце концов, пришёл к выводу, что аффекты действительно являются этически нейтральными, а то воздействие, которое они оказывают на поведение человека, определяется вовсе не их природой, а сущностью самого человека. Соответственно, если человек по своей природе склонен к совершению моральных поступков, то аффекты подтолкнут его к совершению добрых дел. Если же, человек по своей природе склонен лишь к удовлетворению своих собственных потребностей, то аффекты довольно быстро сделают подобного человека порочным. Откуда же в таком случае берётся зло в людях? Чтобы ответить на этот вопрос нам необходимо рассмотреть взаимосвязь ещё трёх ключевых понятий философии Спинозы: *conatus*, *cupiditas* и *mens*.

2) *Conatus* – *cupiditas* – *mens*

Вся проблема заключается в том, что на человека воздействуют не только аффекты. Соответственно, не только они определяют характер человеческих действий и саму его сущность. *Conatus* и *cupiditas* также влияют на человека, его волю, и на процесс принятия им всех жизненных решений. *Mens* же будучи разумом человека ответственен, согласно Спинозе, за сам процесс принятия решений, а потому все вышеперечисленные силы воздействуют в первую очередь именно на него. Нам остаётся только проследить взаимосвязь всех этих

5 Gilles Deleuze. Spinoza: Philosophie pratique. - Presses Universitaires de France, 1990. P. 96.

концептов, чтобы понять, на каком этапе возникают категории добра и зла. Анализ данной взаимосвязи является весьма сложным, чтобы сделать его без привлечения авторитетных исследований философии Спинозы. Поэтому, чтобы не быть голословными, мы будем опираться на современные интерпретации его учения, и в частности на книгу итальянского исследователя Антонио Негри «The savage anomaly the power of Spinoza's metaphysics and politics».

Определяя сущность понятия *conatus*, Негри пишет: “*Conatus is the force of being, the actual essence of the thing, of indefinite duration, and, at the same time, it is conscious of all this. Conatus is will in reference to the mind. Conatus tends to realize itself in adequacy. Modality is articulated by means of the theory of conatus, proposing itself as power (potentia) that is able to be passive to the same extent that it is able to be active, and therefore it presents itself as both affections gathered together in power*”⁶. Исходя из данного определения, мы видим, что *conatus* является определённой силой бытия, которая подсказывает разуму (*mens*), как следует поступить в той или иной ситуации. Стоит отметить, что данная сила (*potentia*) может проявлять себя как активно, так и пассивно, но она в любом случае не определяет характер человеческих действий, а лишь даёт ему некоторые рекомендации. Человеческому разуму (*mens*) остаётся только осознать эти рекомендации и решить, следует ли им следовать или же нет. В этом, согласно Спинозе, заключается свобода воли человека. Если бы человек всегда следовал данным советам, то его не нужно было бы постоянно наставлять на истинный путь.

Однако есть и другая сила, которая воздействует на человеческий разум и постоянно отвращает его от пути его истинного предназначения, которое заключается в познании мира, созданного Богом. Имя этой силе – *cupiditas*. Согласно Негри, “*Cupiditas is the essence of man himself. Cupiditas is not a relationship, it is not a possibility, it is not an implication: It is a power, its tension is explicit, its being full, real, and given. The actual growth of the human essence, then, is posed as a law of the contraction and expansion of being in the tension of the spontaneity to define itself as a subject*”⁷. Таким образом, *cupiditas* является сущностью человека как такового. Проявляется же эта сущность в том, что человек постоянно чего – то желает. Проблема заключается в том, что

6 A. Negri. *Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. University Of Minnesota Press, 1999. P. 144.

7 Ibid.

обычно, согласно Спинозе, человек желает сразу множество вещей одновременно, и желает он их настолько сильно, что разум перестаёт слышать советы *conatus*'а и начинает слепо следовать аффектам.

Таким образом, согласно Спинозе, человек и его разум (*mens*) всегда находятся под воздействием этих двух сил. Помимо них на разум человека постоянно воздействуют и многочисленные аффекты. В результате, разум человека, не будучи совершенным, оказывается неспособным обрабатывать всё ту информацию, которую он получает извне посредством аффектов, *conatus* и *cupiditas*. Тем не менее, даже не обладая полнотой информации из внешнего мира разум человека, согласно Спинозе, всё же должен принимать определённые решения и действовать в соответствии с ними. Вероятно, именно из этого незнания в итоге и проистекает зло. Сам Спиноза не даёт окончательного ответа на данный вопрос. Однако, предложенное выше объяснение кажется весьма вероятным, учитывая то обстоятельство, что зла нет ни в природе, ни в Боге, и ни в самом человеке.

Тем не менее, если Спиноза и не даёт окончательного ответа об истоках зла в мире, он предлагает вполне чёткое решение по поводу того, как от зла можно избавиться и победить его. В силу того, что исток всякого зла лежит в своего рода незнании, то избавиться от зла можно, преодолев подобное незнание. Для этого же, в свою очередь, согласно Спинозе, необходимо лишь следовать по пути своего истинного предназначения и непрестанно заниматься познанием мира. Разум человека хоть и не является совершенным, но, тем не менее, является богоподобным, а потому в результате познания мира человек будет способен преодолеть несовершенство своего разума, и, следовательно, навсегда победить зло в этом мире⁸. Для познания мира аффекты являются просто необходимыми, ибо именно посредством них человек получает новые знания об окружающем его мире. В связи с этим, нам необходимо более детально проследить классификацию аффектов, которую предложил Бенедикт Спиноза в своих трактатах.

3) Классификация человеческих аффектов

Как уже говорилось ранее, теория аффектов была изложена Спинозой не только в его трактате «Этика», также мы находим весьма много разделов, посвящённых этому вопросу, и в «Богословско-политическом трактате», и в незаконченном «Политическом трактате».

8 Этика. Глава 2. Теорема 36.

Однако, в данном случае речь пойдёт не них, поскольку в вопросе анализа типов аффектов в данном случае для нас гораздо полезнее окажется знаменитая переписка Бенедикта Спинозы с Уильямом Ван Блидженбергом. Именно в ней Спиноза подробно рассматривает типологию аффектов и выявляет, какие аффекты оказывают на человека благоприятное воздействие, а какие – разрушающее.

Так, согласно Спинозе, благоприятное воздействие на человека оказывают те аффекты, которые создают новые отношения. Например, в процессе заключения брака создаётся новое отношение «муж – жена». Напротив, пагубное воздействие оказывают те аффекты, которые разрушают уже устоявшиеся отношения. Например, когда человек крадёт книгу, то он разрушает тем самым устоявшееся отношение между владельцем и его собственностью⁹. Таким образом, согласно Спинозе, характер человеческих аффектов определяется по тому действию, причиной которого они являются. Из этого следует, что, казалось бы, благоприятные на первый взгляд аффекты, такие как, например, любовь, порой могут оказывать разрушительное воздействие на человека и наоборот. Для иллюстрации этого положения Спиноза использует пример, Нерона и Ореста – сына Агамемнона. Так, Орест, ведомый жадной мести, убивает свою мать, тем самым, уничтожая все её отношения с этим миром. С другой стороны, Нерон, ведомый жадной познания и вдохновения, сжёг Рим, также уничтожив массу здания и убив огромное количество людей¹⁰.

Таким образом, мы видим, что каждый аффект может оказывать как негативное, так и положительное воздействие на человека. В данном случае всё зависит от тех выводов, которые сделает от воздействия того или иного аффекта человеческий разум при совершении того или иного действия. Совершенно особое место в данной классификации занимает такой аффект как печаль. Согласно Спинозе, «печаль полностью нивелирует способной человека к всякому действию»¹¹. Спиноза отмечает, что печаль является самым опасным из всех аффектов, поскольку со временем она не только лишает чело-

9 Gilles Deleuze. Spinoza: Philosophie pratique. - Presses Universitaires de France, 1990. P. 107.

10 Gilles Deleuze. Spinoza: Philosophie pratique. - Presses Universitaires de France, 1990. P. 122.

11 Gilles Deleuze. Spinoza: Philosophie pratique. - Presses Universitaires de France, 1990. P. 132.

века способности к действию, но и разрывает связь человека *conatus* и *cupiditas*, а значит и с самой природой. Следовательно, человек, погрязший в печали, лишается всех способов познания окружающего мира и даже самой связи с ним. Спиноза отмечает, что подобного человека уже нельзя вернуть на путь истинного познания мира. В этом случае, шансы подобного человека обрести гармонию с миром меньше, чем даже у *homo carnalis*, который стремится лишь к удовлетворению собственных потребностей. Тем не менее, согласно Спинозе, *homo carnalis* ещё не утратил способности к совершению действия, а значит, его ещё можно спасти, в отличие от человека, погрязшего в собственной печали.

В ходе данной исследовательской работы мы рассмотрели ряд проблемных вопросов в теории аффектов Бенедикта Спинозы. Так, мы выяснили, что с его точки зрения, зло в мире вовсе не проистекает от аффектов, потому что аффекты исходят от природы, а природа, в свою очередь, божественна. Зло берётся от того, что человеческий разум, не будучи совершенным, оказывается не в состоянии обработать всю ту информацию из внешнего мира, которую он получает от *conatus*, *cupiditas* и аффектов вместе взятых. Единственный способ избавиться от зла в этом мире, согласно Спинозе, заключается в том, чтобы постоянно совершенствовать человеческий разум путём познания окружающего мира. В силу того, что источник зла коренится в, своего рода, незнании, то лишь познанием, с точки зрения Спинозы, можно остановить его.

Впоследствии и вовсе выясняется, что аффекты играют ключевую роль в процессе человеческого познания, ибо именно посредством них человек получает информацию из внешнего мира. Будь то благоприятные аффекты или же негативные – все они важны для познания окружающего нас мира. В результате, получается весьма странная вещь: будучи, на первый взгляд, источником всякого зла в мире, аффекты впоследствии становятся главным орудием борьбы с ним. Как уже говорилось ранее, каждый аффект в определённых обстоятельствах может быть как благоприятным, так и негативным, лишь разум человека наделяет тот или иной аффект этической ценностью. Сам же по себе каждый аффект, с точки зрения Спинозы, является этически нейтральным.

В этом отношении особенно место в теории аффектов Спинозы имеет печаль. С одной стороны, этот аффект также не является

злом, поскольку также исходит от сакральной природы, с другой же – только этот аффект при любых обстоятельствах оказывает лишь негативное воздействие. Он полностью лишает человека способности к действию, а со временем и вовсе лишает его свободы воли. Бороться с этим аффектом можно, но лишь на ранних этапах его воздействия. Спиноза отмечает, что с таким мощным аффектом способны справиться лишь другие сильные аффекты, такие как радость и любовь. Таким образом, «печальные аффекты» составляют одно из наиболее противоречивых мест теории аффектов Бенедикта Спинозы. Говоря о печали, совершенно непонятен как этических статус данного аффекта, так и способы его контроля. Тем не менее, даже такой негативный аффект, как печаль, в некоторых случаях является полезным для человеческого познания. Спиноза отмечает, что, если человеку всё же удастся преодолеть печаль, то в результате он станет много мудрее. Более того, без познания истинной печали и познание окружающего мира будет неполным. Таким образом, получается что познание печали является необходимым условием познания окружающего мира, какую бы опасность это познание в себе не таило.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Спиноза Б. Этика. – СПб.: Аста – пресс, 1993.
2. Спиноза Б. Богословско – политический трактат. – М.: Классическая философская мысль, 1998.
3. Спиноза Б. Политический трактат. – М, 2004.
4. Antonio Damasio. Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain. Harvest, 2003.
5. Gilles Deleuze. Spinoza: Practical Philosophy. City Lights Publishers, 2001.
6. Douglas J. Den Uyl. God, Man, and Well – Being: Spinoza's Modern Humanism. Gale / Cengage Learning, 2008.
7. Susan James. Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics: The Theologico – Political Treatise. Oxford University Press, 2014.
8. Matthew J. Kisner. Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life. Cambridge University Press, 2013.
9. Nancy K. Levene. Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason. Cambridge University Press, 2009.
10. Antonio Negri. Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics

and Politics. Univ Of Minnesota Press, 1999.

Петько А.

ПРОБЛЕМА ДОБРОДЕТЕЛИ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ Ж.-Ж. РУССО

Общественно-политические идеи Жан-Жака Руссо до сих пор вызывают многочисленные споры и дискуссии среди исследователей. С одной стороны, это индивидуалист, защитник прав и свобод личности в «Рассуждении о неравенстве», с другой, создатель деспотического государства, основоположник «демократического тоталитаризма» в «Общественном договоре» [Talmon, 1955, p.12]. Однозначно ответить на вопрос касательно общественного идеала Жан-Жака непросто, равно как и пытаться искать в его работах развитую и абсолютно последовательную схему. Один из крупнейших специалистов французского Просвещения Гюстав Лансон считал, что все идеи Руссо представляют «последовательное проявление постоянных тенденций, а не продуманный план». Иными словами, всю философию Руссо следует рассматривать как единое целое сквозь призму провозглашенной им идеи «Во втором рассуждении»: «Человек по природе добр» [Lanson, p.36]. Именно с этих позиций Руссо выступает с критикой сословно-политического и социального неравенства, обращаясь к первоначальной неиспорченности человеческой природы и античным моделям государства (Спарта, Рим), основанным на таких гражданских добродетелях, как умеренность, мужество, военная доблесть, чувство свободы. В таком обществе каждый является членом одного «политического организма», и как следствие, движим идеей не индивидуального, а общего блага. Таким образом, понятие добродетели – одно из ключевых в системе общественно-политических взглядов Руссо, на котором во многом основаны его представления о лучшем государственном устройстве.

Вопрос об общественной добродетели, теснейшим образом связанный с пониманием свободы, равенства, справедливости, народного суверенитета, начинается со знаменитого эссе, написанного для конкурса Дижонской Академии наук в 1750 году, когда на предложенный вопрос: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» «гражданин Женевы» ответил категорическим отказом, считая, что рост наук и искусств привел к росту неравенства

между людьми и уничтожению добродетелей. «Вместо священных слов: свобода, бескорыстие, повиновение законам, появились имена: Эпикур, Зенон, Аркесилай. С тех пор, как среди нас начали появляться ученые, - говорили их собственные философы, - добродетельные люди сокрылись. До тех пор римляне довольствовались тем, что поступали добродетельно; все погибло, когда они начали изучать добродетель» [Руссо, 1969а, с.17-18].

Однако важно понимать, что понятие общественной добродетели появляется у Руссо не сразу: ему предшествовали рассуждения об истинных человеческих чувствах (о доблести и великодушии) и критика предрассудков светского общества. Так, в неоконченной комедии «Арлекин, влюбленный сам того не желая» он восхваляет «чистую любовь», порицая «глупцов, которые прослыли в глазах людей учтивыми только потому, что забавно себя вели»¹. [Rousseau, 1961, p.937]. Ранние литературные опыты Руссо пронизаны мотивами гуманности, простой человеческой добродетели, что подготовило почву для появления его «Первого рассуждения», принесшего ему славу и признание.

«Рассуждение», получившее премию Дижонской Академии, открывает следующий этап в жизни и творчестве Жан-Жака, перенеся его из области морали в сферу общественных отношений. Основная идея этого сочинения – не просто критика наук и искусств, не призыв уничтожить все современные достижения и вернуться в естественное состояние, за которое так часто критиковали «гражданина Женевы», а показать существование социально-политической несправедливости в современном гражданском обществе, для обличения которой он использует понятие добродетели. «Не науку я оскорбляю, - сказал я самому себе, - а Добродетель защищаю перед людьми добродетельными» [Руссо, 1969а, с.11].

Его главный упрек наукам – это не столько то, что они способствуют дальнейшему «падению нравов», ведут к возникновению неравенства между людьми, сколько то, что они под видом внешних благ скрывают истинное положение вещей в обществе: отсутствие свободы, которая не может существовать без добродетели. «В то время как Правительство и Законы обеспечивают безопасность и благополучие объединившихся людей, Науки, Литература и Искусства – менее деспотичные, но, может быть, более могущественные, - по-

1 Здесь и далее перевод с французского и английского Петько А.

крывают гирляндами цветов железные цепи, коим опутаны эти люди; подавляют в них чувства той исконной свободы, для которой они, казалось бы, рождены; заставляют их любить свое рабское состояние и превращают их в то, что называется цивилизованными народами. Необходимость воздвигла троны; Науки и Искусства их укрепили. Сильные мира сего, возлюбите дарования и покровительствуйте тем, кто их развивает» [Руссо, 1969а, с.12]. В таком обществе, основанном на неравенстве, нет и не может быть места для человеческой и гражданской добродетели. Таким образом, вполне логично сделать вывод, что развитие культуры, а вместе с ним «падение нравов» и отсутствие добродетелей – это плоды социального неравенства, подтверждение чего можно обнаружить в статье американского исследователя Джона Скотта: «За «падением нравов» и прогрессом наук и искусств лежат более глубокие причины: человеческая гордость и политическое и общественное неравенство, которые являются производными от этого порока, а в дальнейшем сами его и порождают» [Scott, 2005, p.21].

Возникает закономерный вопрос относительно термина «человеческая гордость», поскольку Руссо считал, что человек по природе добр. Дело в том, что гражданское общество основано на сравнение человека с другими людьми [Руссо, 1969b]. В «Рассуждении о происхождении неравенства» он подробно останавливается на этом моменте, начиная с исследования жизни и нравов людей, живших в естественном (дообщественном) состоянии. На начальном этапе своего существования человек был избавлен от различных аффектов, был свободен и независим. Но со временем его образ жизни начал меняться, по мере того, как чувства становились нежнее, появлялась потребность в семье и других объединениях, у него возникло желание нравиться другим и быть ими уважаемым. Иными словами, человек начинал сравнивать себя с другими людьми. Современное гражданское общество не избавлено от этой способности, она еще более в нем доминирует. «Среди частных лиц, даже без вмешательства правительства, неизбежным становится неравенство влияния и авторитета, лишь только они, объединившись в одном сообществе, оказываются вынужденными сравнивать себя друг с другом и считаться с различиями между собой, которые они обнаруживают при постоянном общении, в котором должны находиться» [Руссо, 1969b, с.93]. В сообществе, где каждый стремится занять какое-то место, добиться материального благополучия, самоутвердиться, нет добродетели и свободы. Со-

временные же ученые, литераторы, вся культурная элита, стремятся содействовать не общему благу - приносить пользу обществу - а навязывают человеку заранее установленные несправедливыми правителями образцы поведения, стараясь скрыть несовершенство существующего общественно-политического строя. «Общественный организм принес гуманность в жертву частному интересу» [Launay, 1972, p.191] - таким печальным выводом он заканчивает незавершенный фрагмент «О роскоши, коммерции и искусстве».

Иными словами, в обществе модерна, где человек зависим от других людей, где он вынужден постоянно следовать заданным модой образцам, он теряет свою первоначальную человеческую природу, поскольку подвержен пагубному влиянию идей, извращающих мысли и чувства, что делает его дезориентированным, неспособным сделать правильный выбор. Жан-Жак же исходит из первоначальной неиспорченности человека, когда он находился в гармонии с самим собой. Если ранние потребности человека были минимальны, он был лишен страстей, кроме одной - стремления к самосохранению, что Руссо назвал *amour de soi* (традиционно переводят, как «себялюбие»), - то позже, когда человек начнет жить в обществе, особенно если оно изначально испорчено (возникло не в результате справедливого договора), он начнет сравнивать себя с другими людьми, у него возникнет еще одно чувство, которое обычно называют «тщеславием» (*amour propre*). «Любовь к себе, касающаяся лишь нас самих, удовлетворена, когда удовлетворены наши истинные потребности; но самолюбие, которое сравнивает себя, никогда не бывает и не может быть удовлетворено, потому что чувство это, заставляя нас предпочитать себя другим, требует, чтобы и другие предпочитали нас самим себе, а это невозможно» [Руссо, 1981, с.248]. К такому человеку никак не применимы такие важные для «гражданина Женевы» качества, как умеренность, мужество, доблесть и благочестие. Заботясь лишь о личной выгоде, он полностью лишен какой-либо общественной добродетели. «Гражданин Женевы» противопоставляет современного человека («буржуа»), стремящему выполнять навязанные ему социальном роли, благочестивому гражданину древней республики [Дмитриев, 2013]. Приверженец демократических республиканских идеалов, Руссо вспоминает о таком состоянии общества, когда люди были свободными и высоконравственными, для которых превыше всего были интересы общества. Он с особым трепетом пишет о Спарте, в которой

«самый воздух пронизан добродетелью» [Руссо, 1969а, с.16], где люди благочестивы и мужественны. Гражданин античной республики – это часть одного «политического организма», для которого личное благо совпадает с благом целого общества. «Человек - гражданин – это лишь дробная единица, зависящая от знаменателя, значение которой заключается в ее отношении к целому – к общественному организму. Хорошие общественные учреждения – это те, которые лучше всего умеют изменить природу человека, чтобы дать ему относительное, умеют перенести его «я» в общую единицу, так как каждый частный человек считает себя уже не единым, частью единицы и чувствует только в своем целом. Гражданин Рима не был ни Гаем, ни Луцием: это был римлянин; даже отечество он любил ради отечества» [Руссо, 1969f, с.451]. Таким образом, истинно добродетельный человек несет пользу своему отечеству и согражданам². Этими мотивами пронизаны ранние произведения Жан-Жака Руссо (наиболее ярко они звучат в его «Первом рассуждении»), когда он еще был далек от проблемы идеала государственного устройства, но для него уже было очевидно, что общественные отношения должны быть основаны на добродетели и достоинстве гражданина. Именно из этого у него следует критика наук и искусств, как осознания конфликта между нравственными и социальными ценностями (человеческая добродетель не ценится, она уничтожена несправедливым обществом, поэтому человек и несчастен) [Занин, 2007, с.148].

Эта критика индивидуализма, как стремления удовлетворения лишь своих частных интересов, впоследствии перерастет в его знаменитое учение об «общей воле», которая является необходимым следствием нравственных чувств человека. «Любовь к отечеству всего действеннее, ибо, как я уже говорил, всякий человек добродетелен, когда его частная воля во всем согласуется с общей волей; и мы с охотою желаем того же, чего желают любимые нами люди» [Руссо, 1969с, с.121]. Общая воля выражается в согласии частных волей относительно общественного блага, в подчинении частных интересов

2 Следует отметить, что рассуждая о добродетельных поступках, как общественно-полезных, Руссо выступает, как верный ученик Дидро. «...имени добродетельного заслуживает лишь такой человек, у кого все привязанности и наклонности, все сердечные и духовные стремления идут на общее благо его рода, т.е. системы существ, в которую его поместила природа и частью которой он является» [Дидро, 1986, с. 109].

более общим и универсализации правил и норм поведения. «Почему общая воля является всегда правильной, почему все хотят постоянно счастья каждого из них, если не потому, что среди них нет никого, кто не относил бы этого слова «каждый» на свой счет и не думал бы о себе, голосуя в интересах всех?» [Руссо, 1969d, с.172]. Для него справедливое гражданское общество, где главными предметами являются свобода и равенство, должно быть основано на «общей воле». Однако следует заметить, что теория «общей воли» имеет некоторые слабые места. Прежде всего, в современном обществе модерна сложно говорить о согласии частных интересов, и тогда возникает вопрос о природе общей воли. Жан-Жак решает эту проблему следующим образом: «Но отбросьте от этих изъявлений воли взаимно уничтожающиеся крайности, в результате сложения оставшихся расхождений получится общая воля» [Руссо, 1969d, с.170]. Тем не менее, простого согласия частных интересов не всегда достаточно, ведь главная задача – примирение противоречивых позиций. Но, если мнение свободного человека по тому или иному вопросу не совпадает с мнением «общей воли», которая впоследствии будет выражена в законах, являющихся обязательными для всех членов общества, не очень понятно, насколько правомерно говорить о его свободе. Руссо же считал, что «общая воля» может быть полностью гомогенной только в отношении основного закона, в результате которого сформировалось гражданское общество. В остальных случаях он вполне допускал расхождения. Иными словами, если человек согласился быть гражданином некоторого общества, то он априорно должен следовать принятым законам – согласиться с «общей волей». «Когда предлагают известный закон в собрании народном, то у граждан спрашивают, собственно не о том, одобряют ли они данное предложение или отвергают его, а о том, согласно оно или нет с общей волей, которая есть и их воля; каждый, подавая свой голос, высказывает свое мнение по этому предмету, и из подсчета голосов выводится объявление общей воли. Если одерживает верх мнение, противоположное моему, это не доказывает ничего иного, кроме того, что я ошибался и принимал за общую волю то, что на самом деле не было ею. Если бы взяло верх мое частное мнение, я сделал бы не то, что хотел сделать, и именно в этом случае я не был бы свободен» [Руссо, 1969d, с. 231]. Именно за это место «Общественного договора» так часто критиковали «гражданина Женевы»

теоретики философии права конца XIX-начала XX века³, но для конца восемнадцатого столетия, во времена Великой французской революции, эти довольно спорные тезисы были как нельзя релевантны.

Однако, несмотря на всю искусственность «общей воли», этот теоретик общественного договора показал, как возможно справедливое государство, основанное на общей воле и на общем признании, где нет несправедливых привилегий, неравенства положений, угнетения одних классов другими. Общая воля предстает как нечто «постоянное и неизменное» (*elle est toujours constant, inaltérable et pure*). «Общее мнение, как и общая воля, представляются ему не в виде колеблющегося результата, происходящего из столкновения и борьбы частных мнений и волей, а виде неизменного элемента, общего всем частным волям и одинаково присущей каждой из них» [Новгородцев, 1996, с.29]. С этой точки зрения, Руссо был вполне последователен, считая, что человек должен согласиться с противоположным мнением, если оно выражено в общей воле, поскольку в ней заключена справедливость. Он считал, что у всех граждан на самом деле одна цель – защита жизни, свободы и частной собственности. По мнению Джорджа Катеба, Жан-Жак начинает там же, где и Гоббс: каждый человек имеет естественное право сохранять себе жизнь любыми способами, но с появлением общества естественная свобода уступает место гражданским правам, где гарантом будут являться принятые законы и договор, в результате которого возникло это общество [Kateb, 1961]. Именно в этом у него и заключается идея распределительной справедливости, согласно которой каждый член общества должен жить в согласии с другими для того чтобы его интересы были соблюдены. Таким образом, индивидуальный интерес совпадает с общим и справедливо говорить об «общей воле», как о «постоянной и неизменной». Каждый стремится к сохранению жизни, свободы и своей собственности. Это достижимо при условии, что гражданин соблюдает законы, которые им же приняты⁴, приносит в жертву свои «ложные» частные интересы, если они

3 Критику этого места можно обнаружить, например, у Адольфа Принса (*De l'esprit du gouvernement démocratique*. Bruxelles: Misch & Thorn, 1905). Кроме того, в учении Руссо, преимущественно касающегося «общей воли» часто усматривали элементы тоталитаризма и деспотизма. Толман считал, что в случае Руссо мы имеем дело именно с «тоталитарной демократией» (Talmon J. *The origins of totalitarian democracy*. London: Secker and Warburg, 1955).

4 Катеб употребляет термин «автономия» для того, чтобы показать, что человек сам создает законы, а потом их соблюдает (это он описывает термином «справед-

им противоречат, для того чтобы было осуществлено общественное благо, необходимое всем гражданам, независимо от их положения. Поэтому с этой точки зрения, упрек Руссо в коллективизме, который неизбежно ведет к деспотизму и тирании, не всегда оправдан⁵.

Таким образом, Жан-Жак Руссо видел свой идеал в таком обществе, где существует справедливая народная воля, где все имеют одинаковую свободу, где нет абсолютистских начал, господства привилегий олигархии и других неравенств. В связи с этим, он уделял особое внимание вопросам добродетели, считая, что только добродетельному гражданину не чуждо чувство справедливости и только добродетельный человек способен заботиться не только о своем благосостоянии, но и стремиться к общественному благу. Его вывод можно выразить так: справедливое государство будет существовать, если справедливость и общая воля станут единым целым.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Дидро Д. (1986) Принципы нравственной философии, или Опыт о достоинстве и добродетели, написанный милордом Ш *** // Собр. соч. в 2 т. М.: Мысль. Т.1.
2. Дмитриев Т. (2013) La condition humaine: взгляд Жан-Жака Руссо // Логос. № 6(96).
3. Занин С. (2007) Общественный идеал Жан-Жака Руссо и французское Просвещение XVIII века. СПб.: Мир.
4. Новгородцев П. (1996) Введение в философию права. М.: Наука.
5. Руссо Ж. (1969a) Рассуждение о науках и искусствах // Трактаты. М.: Наука.
6. Руссо Ж. (1969b) Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Трактаты. М.: Наука.
7. Руссо Ж. (1969c) О политической экономии // Трактаты. М.: Наука.
8. Руссо Ж. (1969d) Об общественном договоре // Трактаты. М.:

ливая игра»). В какой-то степени Кантовское понимание.

5 Эта критика началась с трудов современника Руссо, классика либерализма, Бен-жамена Констана

(Cobban A. Rousseau and the modern state. London: George Allen & Unwin, 1964).

Наука.

9. Руссо Ж. (1969f) Фрагменты и наброски // Трактаты. М.: Наука.
10. Kateb G. (1961) Aspects of Rousseau's Political Thought // Political science quarterly. № 4.
11. Lanson G. L'unité dans l'oeuvre de J.-J. Rousseau // Annales de la Société J.-J. Rousseau. Genève, 1912. №3.
12. Launay M. (1972) Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique. Cannes: CEL.
13. Rousseau J. (1961) Arlequin amoureux malgré lui // Ouvres complètes. Paris: Gallimard. T.II.
14. Scott J. (2005) Rousseau's Politic Argument in the Discourse on the Sciences and Arts // American Journal of Political science. № 49 (4).
15. Talmon J. The origins of totalitarian democracy. London: Secker and Warburg, 1955.

СМЕСЬ

Маштаков Д.

ДИАЛОГ О СЛУЧАЕ

В третьей части произведения М. Алданова «Ульмская ночь» собеседники ведут диалог на тему: «О случае в истории». В первую очередь хочется заметить что уже сама форма повествования, даже в отрыве от проблематики, мгновенно привлекает внимание читателя.

Форма диалога в рамках философской традиции имеет свою историю. В первую очередь мы вспоминаем Платона, где Сократ в своих диалогах с другими историческими персонажами занимаются поиском границы знания, поиском истины или, по крайней мере, выход из заблуждения. Мальбранш написал свои «Беседы о метафизике и религии» в форме диалога, в эпоху немецкого идеализма Фихте обращался к подобному стилю изложения, например, в трактате «О назначении человека».

Что касается обывательского взгляда, то и в этом случае диалоговая форма сразу придаёт литературному произведению некоторый полемический окрас. Когда автор повествует в одиночку, то мы всегда видим только одну точку зрения, невзирая на все возможные оговорки говорящего. В случае же диалога мы способны быстро уловить саму суть спора, увидеть не только аргументы, но зачастую и эмоции говорящих, в зависимости от накала страстей или непосредственно тематики.

Вернёмся же к смысловому ядру выбранного нами литературного фрагмента, который мы обозначили выше. Два героя обсуждают проблему соотношения случая и причины (вычисляемой с помощью теории вероятности) в истории. По сути, разговор о том, что в истории важнее – какие-либо закономерности или случай, который отчасти напоминает феномен трансцендентальной свободы у Канта. Продолжим аналогию – случай в плоскости науки «истории» выступает в роли абсолютной спонтанности причин.

«... - [способность] само собой начинать тот или иной ряд явле-

ний, продолжающийся далее по законам природы...»¹.

О чем же спорят наши собеседники? Говорящий А. считает, что если уж и есть такие люди, которые применяют теорию вероятностей к истории, они должны отказываться от рассмотрения роли личности в ней. На что собеседник Л. резонно замечает, что они, скорее, хотят её учитывать. И затем А. доказывает Л., что это невозможно. Глава делится на три части, в каждой из которых рассматривается по одному примеру из истории, которые А. использует как аргументы в подтверждение своим тезисам.

Честно говоря, главная проблема остаётся всё время на поверхности, но не менее важные ответвления в их полемике так глубоко пускают свои корни в исторические сюжеты, описываемые А., что постепенно начинаешь терять их из вида, пробираясь через дебри исторических деталей, приправленных философскими идеями и взглядами разных писателей и мыслителей, например, Толстого, Мальбранша и других. В целом, уже прочитав первую часть, описывающую войну 1812 года и поступки тогдашнего Наполеона, можно понять, вполне точно артикулированные взгляды и беседующего А., и его собеседника Л. Первый решительно заявляет, что историческая ситуация (в нашем случае – война) это иррациональное переплетение закономерностей под огромным влиянием человеческого фактора и других случайностей. Второй, Л., никак не принимает этой точки зрения.

«Л. - Таким образом война 1812 года, ее причины, ее ход, ее результат, все это случай?

А. - Я отвечаю утвердительно. Вам же склонен посоветовать ради осторожности оставить вопрос хоть под сомнением»².

Огромное количество эмпирических данных (подтверждённые исторические факты), которые приводит А., действительно неплохо подтверждают его гипотезу о всеильности случая, однако, мне бы хотелось перевести проблематику эссе в несколько другую плоскость – сферу свободы.

Ещё до мысли о Канте, мне вспомнился хрестоматийный афоризм Паскаля, который все, почти наверняка, слышали ещё в школе, сидя за партой: - «Если бы нос Клеопатры был немного короче, то вся поверхность земли имела бы другой вид». Вместе с этим вспомнилось ещё одно, не менее популярное высказывание про то, что история не

1 Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. М.: Эксмо, 2011. С. 354

2 Алданов М. А. Ульмская ночь. М., 1989.

знает сослагательного наклонения, произнесённое русско-еврейским историком Эйдельманом. Сейчас объясню почему.

Первый вопрос, который хочется задать двум спорящим, начиная с первых страниц главы это: «Насколько мы вообще свободны в нашем праве ставить вопрос именно так: что главней – случай или причина?». И здесь, опять же, вспоминаем третью антиномию чистого разума из первой «критики» Канта. Однако не это, назовём его в Ерофеевском стиле - «ноуменальное» противоречие, сейчас нас волнует. Оно лишь является неплохой иллюстрацией к тому, что нас интересует.

Так вот, слова обоих героев диалога, в частности, конечно, персонажа А., становятся отличной аргументацией к их точкам зрения. Действительно, не так уж и сложно доказывать, какую большую роль могли сыграть сомнения Наполеона в бою, или почему дождь разогнал по домам июльских манифестантов, и первая попытка крупного восстания закончилась крахом. Аргументы складно ложатся один за другим в подтверждение постулируемой гипотезы. Насколько же правомерно рассуждать об этом с перспективы современности? Вспоминать все эти бесчисленные гипотетически разные длины носов и метеорологические выкладки прошлых дней, пытаясь доказать их влияние на остальные факторы или, наоборот, сковывая эти звенья в единую цепь.

И, конечно, это вопрос риторический. Есть такое право, рассуждать о случае в истории. И высший смысл этого интереснейшего диалога, наверное, даже не в том, как правильно рассматривать исторические события, а в том, как их правильно проблематизировать, превращать специфические исторические вопросы в вопросы философские. Диалог о случае в истории выступает чем-то вроде яркой обложки или лучше – наглядного введения в тему важности и глубины философии истории, подтверждая её актуальность, её величие, её всё пронизывающий, выражаясь термином Гегеля, дух.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Алданов М.А. Ульмская ночь. М., 1953.
2. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. М.: Эксмо, 2011.

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ

“Философические письма”
студенческий научный альманах

Адрес: г. Москва, Малый Трехсвятительский переулок, д. 8/2
Электронная почта: phillettres@yandex.ru

Публикуется в авторской редакции. Права на материалы,
опубликованные
студенческим научным альманахом “Философические письма”,
принадлежат
как авторам, так и редакции. Публикации журнала могут быть
воспроизведены
только с письменного разрешения редакции.
Права сохраняются.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Тираж 150 экз.

Корректор: Н. Буйлова
Компьютерная верстка: К. Митина